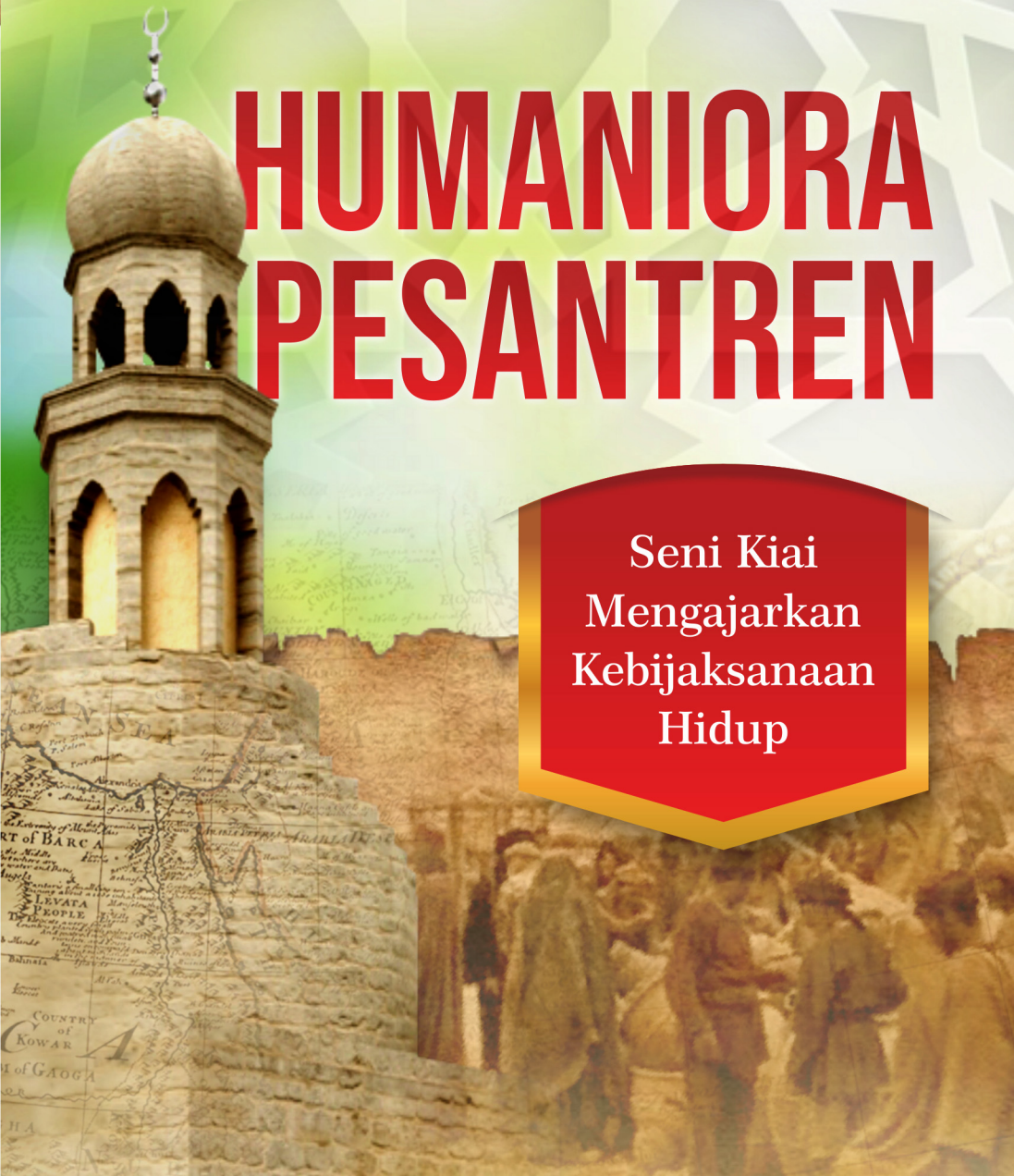
M. LUTFI MUSTOFA

edulitera

HUMANIORA PESANTREN

Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup



PONDOK PESANTREN

Miftahul Huda

GADING – MALANG – JAWA TIMUR

https://gadingpesantren.id

HUMANIORA PESANTREN

(Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup)

HUMANIORA PESANTREN

Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup

Muhammad Lutfi Mustofa

edulitera

HUMANIORA PESANTREN
Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup

Penulis : M. Lutfi Mustofa
Penata isi dan sampul: Rofiq Ma'mun

Diterbitkan Oleh:
Edulitera (Anggota IKAPI)
Imprint **PT. Literindo Berkah Karya**
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com

Cetakan I : 2020
ISBN : 978-623-7454-34-2

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
M. Lutfi Mustofa
Humaniora Pesantren (Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup)
/ M. Lutfi Mustofa - Malang, Edulitera 2020
viii + 116 hlm, 14,5 x 21 cm
ISBN : 978-623-7454-34-2
1. Sosiologi
I. Judul II. M. Lutfi Mustofa

SEKAPUR SIRIH

SYUKUR alhamdulillah, penulis panjatkan kehadirat Allah Swt. berkat taufiq dan hidayah-Nya naskah buku ini dapat terselesaikan. Selanjutnya, shalawat dan salam-Nya semoga tetap tercurahkan kepada baginda Rasulillah Muhammad SAW, pelita peradaban umat manusia.

Seni kiai dalam menyampaikan Islam selain sarat dengan nilai humaniora juga selalu menarik perhatian, karena kerap menampilkan wajah ramah budaya masyarakatnya. Pendekatan manusiawi dalam mendidik masyarakat seperti ini bukan semata merupakan warisan para *sunan* atau *wali* Allah yang mengenalkan Islam ke Nusantara, namun sesungguhnya hal demikian itu adalah keutamaan dari penerima *risalah* itu sendiri, Muhammad SAW. Sejarahwan kemudian melihat karakter beragama yang ramah seperti itu menjadi tradisi yang secara terus menerus diwariskan di pesantren. Melalui pendekatan tradisi pesantren seperti ini justru beberapa variasi budaya masyarakat, di Jawa khususnya, tetap terpelihara dengan baik. Untuk alasan ini penulis mencoba menggali lebih dalam seni kiai atau pesantren dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup kepada

masyarakat yang justru memperoleh penilaian dari sebagian pihak sebagai *sinkretik*, lemah, dan tidak konsisten.

Kepada para pembaca yang budiman, penulis menyampaikan terima kasih, semoga kajian ini memberikan sumbangsih tersendiri dalam diskursus keislaman dan sosial-kemasyarakatan di Indonesia kontemporer

Penulis,

M. Lutfi Mustofa

DAFTAR ISI

Halaman Sampul
Sekapur Sirih.....v
Daftar Isi.....vii

BAGIAN I
PENDAHULUAN 1

BAGIAN II
PENDIDIKAN HUMANIORA 11
Khazanah Tradisi Pesantren: Membangun Kearifan Lokal Masyarakat Pedesaan.....17
Memahami Manusia dalam Dunia Multikultural 30
Pandangan Beberapa Ahli tentang Multikulturalisme.....32
Bagaimana Memahami Manusia dalam Dunia Multikultural.....34
Solipsisme 34
Atomisme.....36
Holisme 38
Perspektivisme dan Relativisme 41

Rasionalisme....44
Interpretivisme....47
Intentionalisme dan Hermenetika....49
Nomologikalisme dan Historisisme....53
Realisme Naratif, Konstruktivisme Naratif, dan Naratifisme....55
Obyektivisme dan Fallibilisme....59
Interaksionisme....61
Perspektif Teori....63

BAGIAN III
KARAKTERISTIK LOKASI....69
Sejarah Ringkas Pendirian Pesantren *Ngalah*....75
Program-Program Pendidikan....78
Pendidikan Formal....79
Pendidikan Nonformal....92
Pendidikan Informal....94
Proses Konstruksi Dan Reproduksi Pendidikan Humaniora Pada Pesantren *Ngalah*....95

BAGIAN IV
KESIMPULAN....103
Refleksi Teoritis....104
Keterbatasan Studi....107

Daftar Pustaka....109

BAGIAN I

PENDAHULUAN

PESANTREN, sebagaimana tampak dari kajian para ahli,[1] memiliki posisi sentral dan strategis dalam kehidupan masyarakat. Posisi ini terkait dengan keberadaan pesantren sebagai tempat bermuaranya kreativitas budaya masya-rakat pedesaan.[2] Horikoshi menunjukkan bahwa peran pesantren bagi kehidupan masyarakat di pedesaan sangat penting dan akan tetap potensial,[3] karena selain dari keberadaannya yang tersebar merata di Jawa dan kebanyakan terletak di Jawa Timur, juga dari tradisinya yang mempunyai bentuk tersendiri. Dari sudut pandang tradisi tersebut, bahkan, para ahli itu melihat kedudukan pesantren sebagai subkultur dalam kebudayaan Jawa sangat jelas.[4]

---

1 Cliffort Geertz, *The Religion of Java,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976); Hiroko Horikoshi, "A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West Java," (Tesis Ph.D., University of Illinois, USA, 1976); Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994); Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999); Endang Turmudi, "Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java," (Tesis Ph.D., The Australian National University, Australia, 1996); dan lain-lain.

2 Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), 47.

3 Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987).

4 Menurut Abdurrahman Wahid, selain dikarenakan keberadaannya yang tersebar di enam puluh delapan ribu desa, ada tiga elemen yang mampu membentuk pesantren sebagai sebuah subkultur dalam masyarakat Jawa: (1) pola kepemimpinannya yang mandiri tidak terkooptasi oleh negara, (2) kitab-

Kedudukan tradisi pesantren sebagai subkultur tersendiri di antaranya dapat dilihat dari kaitan pendidikan humaniora, yang mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan--sebagai bagian integral dalam sistem budaya Jawa--dengan konsep-konsep epistemologis dari sistem pengetahuan pesantren. Dalam konteks ini pesantren menunjukkan kandungan nilai-nilai subkultur yang penuh kearifan (*wisdom*), sehingga Kuntowijoyo menyebutnya sebagai salah satu *loci* pendidikan humaniora pada masyarakat Jawa. Menurutnya, meskipun selalu ditemukan kandungan pendidikan secara lintas subkultur, namun pesantren bersama-sama dengan *istana* dan *perguruan*--sebagai dua *locus* pendidikan humaniora lainnya--adalah yang secara keseluruhan membentuk budaya Jawa.[5]

Kajian-kajian terkini tentang masyarakat Jawa menunjukkan, bahwa studi tentang Jawa memang tidak bisa dipisahkan dari pemahaman secara memadai terhadap Islam. Kegagalan riset Geertz,[6] kalau dapat dipandang demikian, tentang "agama" Jawa ialah karena kecerobohannya dalam menilai status Islam secara simpang siur,[7] dan tidak melihatnya sebagai sebuah tradisi muslim yang besar.[8] Islam yang sudah

kitab rujukan umum yang selalu digunakan dari berbagai abad, dan (3) sistem nilai (*values system*) yang digunakannya adalah bagian dari masyarakat luas. Baca "Principles of Pesantren Education", dalam Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (Ed.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (Jakarta: P3M, 1988), 197.

5 Pembagian tiga *loci* pendidikan humaniora ini, sebagaimana diakuinya sendiri, sekalipun tidak sepenuhnya, dipengaruhi oleh pikiran Cliffort Geertz dalam membagi "agama" Jawa ke dalam tiga varian, *priyayi, santri,* dan *abangan*. Kuntowijoyo, Budaya, 37.

6 Penentangan terhadap riset Geertz ini bukan saja datang dari para *Islamicist* Asia dan Barat, tetapi juga para intelektual Nusantara, seperti (untuk menyebut di antaranya) Mitsuo Nakamura, Hiroko Horikoshi, Robert W. Hefner, Mark R. Woodward, Zamakhsyari Dhofier, Pradjarta Dirdjosanjoto, dan Abdurrahman Mas'ud.

7 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan ke-6. (Jakarta: LP3ES, 1994), 5-6.

8 Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta:

dipeluk sejak abad ke-13 M.[9] telah menjadi bagian dari mata rantai sejarah Jawa, sehingga merupakan pusat tradisi yang kokoh. Kekokohan tradisi Islam ini salah satu faktornya yang terpenting adalah ia dipandang memiliki ajaran kesamaan yang mampu mencairkan tatanan hirarkis masyarakat, sehingga dapat diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik sampai ke daerah-daerah pedalaman Jawa.[10]

Pendekatan dalam mengajarkan Islam dengan mengedepankan wajah budaya itu pada perjalanan sejarahnya merupakan tradisi yang berkembang di pesantren. Melalui tradisi pesantren itulah beberapa unsur budaya Jawa tetap terpelihara, meskipun dengan cara mensubordinasikannya ke dalam nilai-nilai Islam. Suatu cara dalam mengintrodusir Islam yang sering dikritik kelompok modernis sebagai *sinkretik*, lemah, dan tidak konsisten. Namun, dengan cara itu Islam di Jawa justru mengalami kemajuan yang meyakinkan dan menjadi alternatif terhadap keseluruhan pandangan dunia masyarakat Jawa.

Banyak ahli melihat kedatangan Islam ke Jawa melalui Gujarat adalah dalam suatu bentuk yang sangat dipengaruhi oleh sufisme,[11] dengan *akhlakul karimah* (budi luhur) sebagai cita-cita utama dari nilai-nilai kemanusiaannya, yang ekuivalen

---

LKiS, 2004), 8.

9 Pendapat ini didasarkan pada catatan Marco Polo, dalam Vlekke dan Legge, sewaktu tinggal beberapa bulan di Sumatera Utara bersama keluarganya, sebagai utusan Kubilai Khan pada tahun 1292, ia menyaksikan bahwa sebuah kota pesisir yang bernama Perlak, baru saja memeluk agama Islam. Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama,1996), 31; selanjutnya lihat Bernhard H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia.*Wholly revised edition, (The Hague/Bandung: Van Hoeve, 1959), 84; J.D. Legge, *Indonesia.* Englewood Cliffs, (New York: Prentice-Hall, 1964), 45.

10 Franz Magnis, Etika Jawa, 31-32.

11 Niels Mulder, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, (Singapore: Singapore University Press, 1978), 1.

dari *laku utama* dalam tradisi Jawa. Hal ini merupakan faktor yang menguntungkan bagi masuknya agama Islam, karena ia dapat diterima dan diintegrasikan dengan mudah ke dalam sistem struktur Jawa. A.H. Johns berpendapat bahwa tradisi pesantren itulah yang paling menentukan watak kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok-pelosok.[12]

Nilai-nilai kemanusiaan pesantren dengan *akhlakul karimah* sebagai cita-cita utamanya itu, secara terus menerus dibentuk melalui pemahaman literal tentang ajaran Islam, pola kepemimpinan kiai-ulama, mata pelajaran formal yang digali dari berbagai *kitab kuning* (literatur Islam klasik), serta pola kehidupan kultural yang terefleksi dari upacara-upacara dan pengalaman keagamaan ataupun kemanusiaan di lingkungan pesantren. Pemahaman literal tentang ajaran Islam dalam literatur klasik merupakan sumber pengambilan nilai, dan pola kepemimpinan kiai-ulama adalah model implementasinya dalam kehidupan nyata. Adapun kehidupan kulturalnya merupakan sarana pendidikan humaniora tersendiri yang secara informal telah banyak memberi pengalaman kemanusiaan kepada para santri dan masyarakat pesantren.

Apabila banyak ahli melihat kehidupan masyarakat pedesaan di Jawa dipenuhi dengan nilai-nilai humaniora, maka pemandangan tersebut terbentuk bukan sepenuhnya karena sifat alami dari masyarakat agraris, namun juga merupakan hasil asimilasinya dengan pendidikan humaniora pesantren. Seperti diakui oleh Kuntowijoyo, [13] bahwa melalui pola komunikasi kiai-santri, tradisi pesantren itu terpelihara hingga ke desa-desa. Hubungan antara pesantren dan

[12] Zamakhsyari, Tradisi, 17.

[13] Kuntowijoyo, Budaya, 43.

pedesaan selalu terjaga karena sejumlah santri, yang pada umumnya berasal dari desa, selalu berhubungan dengan kiai sekalipun telah lama meninggalkan masa pendidikan formalnya di pesantren. Selain itu, hubungan pesantren dan nilai-nilai humanioranya itu dengan pedesaan juga terpelihara melalui ikatan persaudaraan tarekat. Hampir setiap pesantren di Jawa dicirikan dengan keterkaitannya dalam jalinan mata rantai tarekat. Bagi pesantren, tarekat yang kaya dengan nilai-nilai etik dan memiliki tingkat kedisiplinan yang keras merupakan pendidikan humaniora tersendiri yang efektif bagi para santri.[14] Dari bentuk-bentuk hubungan antara guru (*mursyid*) dan murid (*salik*) yang bukan saja bersifat kemanusiaan, namun juga spiritual (ketuhanan) karena diikat oleh sebuah perjanjian setia (*bai'at*) menjadikan tarekat ini sebagai media komunikasi dan sarana dakwah yang sangat kuat dan efektif. Oleh karena itulah, nilai-nilai kemanusiaan pesantren yang sangat kuat diwarnai oleh *akhlakul karimah* dari gerakan tarekat ini dapat bersemayam di kalangan masyarakat pedesaan.

Kandungan nilai-nilai subkultur pesantren tersebut, menurut Dhofier, sejak awal merupakan kerangka sistem pendidikan Islam tradisional di Jawa, yang memperoleh perhatian besar dari para pengkaji Islam di Indonesia.[15] Bahkan dalam perkembangan kontemporer, pesantren bukan saja menarik perhatian para *islamisist* namun juga *indonesianist*. Hal terakhir ini disebabkan oleh kenyataan, bahwa tradisi pesantren itu sangat kompleks sehingga ia juga sering dilihat

[14] Kuntowijoyo, Budaya, 47.

[15] Kajian tentang pesantren, meskipun belum memuaskan dan sangat sedikit menjelaskan tentang realitas pesantren yang sebenarnya, dimulai sejak Brumund menulis buku tentang sistem pendidikan di Jawa pada tahun 1857. Kemudian diikuti para sarjana yang lainnya dalam bahasa Belanda dan Inggris, seperti van den Berg, Snouck Hurgronje, dan Clifford Geertz. Lihat Zamakhsyari Dhofier, Tradisi Pesantren, 16.

sebagai entitas politik yang sangat besar, karena para kiai sebagai pemimpinnya memiliki pengaruh dan kharisma yang kuat di masyarakat.[16] Karena perkembangan kontemporer Islam di Indonesia yang cenderung diwarnai--sebagai akibat dari fenomena reformasi--oleh isu-isu politik itulah, sehingga jarang sekali orang yang melihat pesantren sebagai medium budaya dalam kehidupan masyarakat Jawa. Suatu fungsi pesantren yang untuk sekarang ini, menurut Abdurrahman, "diredupkan" oleh peranan politiknya.[17]

Kajian ini, secara umum merupakan suatu upaya untuk melukiskan perkembangan terkini dari pesantren sebagai medium budaya. Khususnya, isu yang berkaitan dengan peranan pesantren dalam memelihara humaniora di Pasuruan, Jawa Timur. Dalam sistematika sosiologi-budaya William,[18] kasus yang dikaji oleh Kuntowijoyo, namun tidak secara tuntas tersebut, berkaitan dengan proses pelembagaan, isi atau bentuk, serta efek yang dimaksud dari pendidikan humaniora di pesantren terhadap kehidupan masyarakat. Secara khusus, kajian ini akan memfokuskan analisisnya pada proses produksi dan reproduksi humaniora, yaitu perihal praktik-praktik tradisi pesantren dalam mengajarkan kearifan (*wisdom*), yang menjadi esensi pendidikan humaniora itu sendiri. Selain itu, kajian ini juga memberikan perhatian

---

[16] Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987); Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999)

[17] Abdurrahman Wahid, "Memahami Budaya Pesantren", dalam *Bina Pesantren: Kajian dan Warta Kepesantrenan*, Edisi 3/2004, Jakarta, 17.

[18] Raymond William mengusulkan agar kita mengeksplorasi kebudayaan dalam konteks: (1) *institusi* produksi budaya, (2) *bentuk* atau madzhab gerakan produksi budaya, (3) *cara* produksi, termasuk hubungan antara sarana material produksi budaya dengan bentuk-bentuk budaya yang diwujudkan, (4) *identifikasi* dan bentuk kebudayaan, (5) *reproduksi* dari suatu tradisi selektif makna dan praktik yang melibatkan tatanan sosial dan perubahan sosial, dan (6) *organisasi* 'tradisi selektif' dalam hal 'sistem pemaknaan yang direalisasikan'. Lihat Raymond William, *Culture*, (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1981), 64-65.

pada makna-makna, motif, maupun berbagai alasan dan tujuan dari tradisi pesantren berupa tindakan, pandangan maupun pengalaman yang muncul dalam kehidupan sosial masyarakat di Pasuruan, Jawa Timur.

Produksi dan reproduksi humaniora di pesantren adalah hal yang sangat fundamental, karena keduanya merupakan proses dinamis yang ada dari dan dalam pesantren. Dalam perspektif Giddens, reproduksi hubungan dan praktik sosial sekaligus merupakan suatu proses produksi, sebab ia tidak dilakukan oleh subyek yang pasif. Menurutnya, struktur merupakan suatu medium dan juga sekaligus hasil (*outcome*), sebab suatu struktur sosial dapat dipandang sebagai sistem aturan dan sumber yang diproduksi oleh agensi manusia, di mana proses dan hasil produksi tersebut hanya mungkin terjadi bila tersedia struktur yang menjadi mediumnya.[19] Dalam konteks ini, pesantren sebagai suatu sistem budaya merupakan medium sekaligus hasil yang diproduksi oleh individu-individu di dalamnya.

Dalam pengertian yang lebih luas, proses produksi dan reproduksi itu juga merupakan suatu proses yang memiliki relevansi yang tinggi dalam studi Islam di Indonesia, khususnya tentang pesantren di Jawa, karena perubahan sosial yang begitu cepat disadari atau tidak telah membawa pesantren pada suatu kesadaran tentang perlunya proses penyesuaian diri secara struktural maupun kultural. Meskipun adaptasi itu sendiri, menurut Freire, merupakan bentuk pertahanan diri yang paling rapuh,[20] tetapi pesantren di Jawa Timur melihat hal ini tetap diperlukan agar pendidikan

---

[19] Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik*, (Surabaya: Lpam, 2003), 248.

[20] Budhy Munawar-Rachman, "Pendidikan Sebagai Proses Transformasi Sosial: Teologi Perlu Belajar dari Filsafat Paulo Freire", dalam *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), 373.

pesantren dalam perkem-bangannya tidak kehilangan konteks dan makna empiriknya. Namun, tentu saja tidak *melulu* beradaptasi, karena hanya dengan adaptasi, pendidikan tidak akan mampu mengubah dunia. Sebab, pendidikan sebagai suatu proses humanisasi menghendaki agar manusia menjadi subyek. Menjadi subyek dalam kaitannya dengan dunia, meminjam istilah Freire, adalah memberi arti temporal terhadap dunia dengan melakukan proses produksi dan reproduksi budaya.[21]

Lebih dari itu, adaptasi tersebut sangat diperlukan bukan saja agar pesantren tetap *survive*, namun karena proses teknologisasi telah mengubah hakikat manusia itu sendiri. Manusia tidak hanya mengalami mekanisasi dalam hari-hari kerja maupun waktu luangnya, tetapi juga telah kehilangan kualitas kepribadiannya. Di tengah situasi tidak terelakkannya *human technique* ini, Jaques Ellul menaruh harapan besar pada agama sebagai jalan pembebasan dari kungkungan teknik.[22] Jika analisa Ellul tersebut dapat dibenarkan, tanpa perlu menunggu Indonesia menghadapi gejala *depersonalisasi* dan *dehumanisasi* tersebut, maka diperlukan adanya lingkungan sosial yang mampu menumbuhkan kesadaran tentang perlunya humanisme baru, yang mengajarkan kearifan (*wisdom*), mendidik bagaimana menjadi manusia. Di sinilah pesantren sebagai *locus* pendidikan humaniora dapat menjadi kekuatan dalam melakukan proses produksi maupun reproduksi semesta simbolik.

Akan tetapi, proses produksi dan reproduksi semesta

[21] Ibid. Selengkapnya tentang filsafat pendidikan Paulo Freire, lihat tiga karya utamanya: *Cultural Action for Freedom*, (1972), *Pedagogy of the Oppressed* (1972), *Education for Critical Consciousness* (1973) yang kemudian berganti judul dengan *Education: The Practice of Freedom* (1976).

[22] Kuntowijoyo, 73. Selanjutnya lihat, Jaques Ellul, *The Technological Society,* (New York: Vintage Book, 1964).

simbolik itu akan disertai dengan konskuensi-konskuensi. Misalnya, proses reproduksi terhadap foto biasanya memang memberikan kemungkinan hasil yang lebih baik dari gambar aslinya. Namun, di sana tentu saja ada beberapa dimensi asalnya yang hilang atau mengalami perubahan. Begitu pula kemungkinannya yang akan terjadi pada proses reproduksi budaya di pesantren, ada dimensi-dimensi asal yang dimungkinkan hilang atau setidaknya mengalami pemudaran. Atas dasar itu, dengan memakai ketiga aspek dalam sistematika William di atas, kajian ini selain untuk mendalami proses pelembagaan humaniora di pesantren; bentuk-bentuk atau kandungan pendidikan humaniora tersebut; dan efek psiko-sosial yang dikehendaki dari pendidikan humaiora pesantren terhadap kehidupan masyarakat; juga untuk menelusuri unsur-unsur humaniora apa saja yang hilang dari pesantren sebagai akibat dari proses reproduksi budaya dimaksud.

Sejak Geertz mengadakan penelitian monumental tentang Jawa pada tahun 1960-an, berbagai perubahan telah terjadi dengan cepat sebagaimana tergambarkan dalam banyak penelitian berikutnya, misalnya oleh Dhofier, Horikoshi, Pradjarta, Abdurrahman Mas'ud, dan termasuk melalui hasil kajian awal saya ini. Oleh karena itu, kajian ini dilakukan guna melukiskan dinamika sosial-budaya pesantren dan pengaruhnya terhadap kehidupan internal pesantren maupun kehidupan masyarakat Jawa Timur secara lebih luas.

Studi ini berusaha menjelaskan pola umum (*general pattern*) dari pendidikan humaniora pada Pesantren "Ngalah" di Kecamatan Purwosari, Kabupaten Pasuruan, Provinsi Jawa Timur. Yaitu, melukiskan tentang bagaimana proses produksi nilai-nilai humaniora, siapa yang melakukan kontrol atas

nilai-nilai dan simbol tersebut, serta bagaimana nilai-nilai dan simbol itu didistribusikan di kalangan pesantren dan masyarakat Purwosari di Kabupaten Pasuruan. Selain itu, studi ini juga ingin menjelaskan proses reproduksi terhadap nilai-nilai humaniora pesantren seiring dengan kuatnya arus perubahan sosial yang menyertai perkembangannya. Termasuk di dalamnya juga tentang efek psiko-sosial yang timbul dari proses reproduksi nilai-nilai humaniora di pesantren bagi kehidupan internalnya maupun masyarakat Purwosari di Kabupaten Pasuruan.

Meskipun dalam kehidupan masyarakat Jawa selalu ditemukan kandungan pendidikan humaniora secara lintas subkultur, namun pendidikan humaniora di pesantren ini sangat penting jika mengingat kaitannya dengan kandungan nilai-nilai yang dibawakannya. Sebab, sebagaimana diketahui oleh Kuntowijoyo, sistem pengetahuan dalam masyarakat Jawa tradisional merupakan pertemuan yang unik antara kategori sosial secara vertikal dan kategori kultural secara horisontal. Menurutnya, dalam konteks ini ditemukan garis vertikal istana-desa dan garis horisontalnya adalah sistem pengetahuan Islam dan *kejawen*. Dalam hal ini, pesantren dipandang mewakili tradisi-tradisi budaya yang melampaui batas-batas kelompok sosial dalam masyarakat, sekalipun ada kalanya tradisi itu juga diwakili oleh kelompok-kelompok yang secara sempurna mendukung cita-cita kultural sebuah tradisi.[23]

[23] Kuntowijoyo, Budaya, 37-39.

BAGIAN II

PENDIDIKAN HUMANIORA

SEBELUM membahas lebih jauh perihal pendidikan humaniora, sebagai variabel penelitian, khususnya dalam konteks pesantren, peneliti akan menjelaskan terlebih dahulu mengenai istilah humaniora yang dimaksud dalam kajian ini. Istilah *humaniora* merupakan turunan dari bahasa Latin kuno *humanus* yang berarti manusiawi, berbudaya, dan halus. Dalam bahasa Inggris, searti dengan istilah *the humanities*, yang bisa berarti nilai kita sebagai *homo humanus* atau manusia berbudaya. *Encyclopaedia Britannica* mengartikan *the humanities* sebagai sejenis pengetahuan yang berkenaan dengan nilai-nilai manusia dan ekspresi-ekspresi dari jiwanya. Ada juga sebagian orang yang mendefinisikan humaniora sebagai seperangkat sikap dan perilaku moral manusia terhadap sesamanya.

Sejalan dengan pengertian literal istilah humaniora di atas, pembagian Kuntowijoyo tentang adanya tiga lingkungan tempat manusia hidup, yaitu *lingkungan material, lingkungan sosial,* dan *lingkungan simbolik* mungkin dapat membantu dalam memperjelas maksud yang dikehendaki dari penggunaan istilah ini. Lingkungan material adalah lingkungan buatan manusia, seperti rumah, jembatan, sawah,

dan peralatan-peralatan. Lingkungan sosial ialah organisasi sosial, stratifikasi, sosialisasi, gaya hidup dan sebagainya. Adapun lingkungan simbolik ialah sesuatu yang meliputi *makna* dan komunikasi, seperti kata, bahasa, mite, nyayian, seni, upacara, tingkah laku, benda-benda, konsep-konsep, dan sebagainya.[24] Sedangkan Cassier, sebagaimana dikutip Kuntowijoyo, menambahkan bentuk-bentuk simbolik itu juga meliputi agama, filsafat, ilmu, dan sejarah.[25] Dalam konteks ini, humaniora dipahami sebagai sebuah kerangka pendidikan (*liberal education*) yang mengajarkan perihal *wisdom*, yakni mendidik bagaimana menjadi manusia. *Ta'rif* terhadap humaniora seperti ini sejalan dengan maksud yang dikehendaki dari lingkungan simbolik tersebut, sebab mendidik bagaimana menjadikan manusia manusiawi, dalam arti berbudaya, adalah sutau sikap atau tindakan yang sarat dengan *makna*.

Oleh karena itu, semua bentuk-bentuk simbol di atas merupakan obyek kajian humaniora, karena salah satu fokus kajiannya memang sekitar masalah *makna*, yakni nilai-nilai intrinsik dari suatu simbol. Dengan demikian, humaniora berkepentingan dengan kesinambungan lingkungan simbolik di atas, sebab seperti ditegaskan Huizinga, humaniora juga merupakan sebuah ilmu yang *committed*, dalam arti ia juga berkepentingan terhadap kelangsungan hidup obyeknya.[26] Atas dasar itu, humaniora bukan saja mempelajari dan menafsirkan (reproduksi) simbol, namun juga harus menyadari bagaimana simbol-simbol diciptakan (diproduksi) oleh individu dan masyarakat.

---

[24] Kuntowijoyo, Budaya, 66.

[25] Kuntowijoyo, Budaya, 67. Selanjutnya lihat Ernst Cassier, *An Essay on Man* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1956).

[26] Johan Huizinga, "The Task of Cultural History, dalam Huizinga, *Man and Ideas* (New York: Merdian Books, 1959), 17-76.

Kerangka pendidikan humaniora dimaksud akan dilihat pelaksanaannya di Pesantren "Ngalah" Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur. Sebab, pendidikan humaniora sebagai *cultural engineering* masyarakat Jawa, memiliki kaitan yang erat dengan latar belakang struktural sebuah masyarakat agraris. Sedangkan pesantren merupakan sumber penting bagi pendidikan humaniora masyarakat agraris di pedesaan. Tidak diragukan lagi bahwa pesantren merupakan lingkungan sosial yang kaya dengan sumber-sumber makna dan simbol. Dalam artikel, *The Principles of Education in Pesantren*, Mastuhu menjelaskan bahwa tujuan utama dari pendidikan di pesantren adalah mencari *wisdom* berdasarkan ajaran Islam untuk meningkatkan pemahaman tentang makna hidup serta merealisasikan tanggung jawab dan tertib sosial.[27]

Selain dari mata ajaran keislaman yang ada di dalamnya, makna dan simbol itu juga mengalir dari upacara-upacara dan kesenian yang memberikan pengalaman keagamaan dan kemanusiaan khas pesantren. Gambaran perihal pendidikan kemanusiaan, misalnya terlukiskan dengan baik dalam cerita pendek Djamil Suherman, *Umi Kalsum*, yang mengungkap kisah upacara *mauludan* di pesantren.[28] Dalam karya Saifudin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren*, tampak pula bahwa upacara *manakiban* yang dilaksanakan di pesantren untuk memperingati sejarah Syekh Abdul Qadir al-Jailani juga sarat dengan muatan spiritual dan nilai-nilai kemanusiaan.[29]

Dari bidang kesenian, makna dan simbol-simbol pendidikan humaniora pesantren misalnya tercermin dalam seni musik *gambus*, pembacaan *Kitab Barzanji,* dan seni bela

---

[27] Mastuhu, "The Principles of Education in Pesantren", dalam Manfred Oepen and Wolfgang Karcher, The Impact of Pesantren, 206.

[28] Djamil Suherman, *Umi Kalsum: Kisah-kisah Pesantren* (Bandung: Mizan, 1984).

[29] Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974), 23.

diri (*pencak strom* atau *karomah*). Ketiga bentuk seni pesantren tersebut tidak diragukan telah menciptakan jenis kepribadian yang tersendiri bagi para santri maupun masyarakat pedesaan pesantren. Musik gambus dan pembacaan *Barzanji*, misalnya, merupakan sebuah pernyataan estetik kaum santri yang mencerminkan cita-cita hidup pesantren yang kaya dengan muatan etik dan teologis. Begitu juga dari seni beladiri *pencak strom* atau *silat karomah* terpantul etika *kewiryaan* atau keberanian dalam menegak-kan kebenaran yang dijunjung tinggi oleh para santri.

Atas dasar itu, Bachtiar menilai kajian Geertz dalam *The Religion of Java*, telah membuat suatu uraian yang tidak adil mengenai pembentukan simbol pada masing-masing varian masyarakat Jawa, *abangan, santri,* dan *priyayi.* Menurutnya, Geertz sama sekali tidak memberikan ruang dalam bukunya itu untuk mengungkap sebagian kecil dari pembentukan makna dan simbol-simbol di kalangan santri, hal yang tidak dilakukannya kepada varian lain, priyayi dan abangan. Untuk priyayi, Geertz memberi ulasan yang luas perihal kesenian klasik dan kontemporer. Sedangkan untuk abangan disebut-kan simbol-simbol berupa magis, mitologi, dan ritual.[30]

Walaupun demikian, terlepas dari beberapa kritik atas kelemahan Geertz[31] dalam memahami apa yang disebutnya sendiri sebagai agama Jawa, studinya tentang Islam dan khususnya perihal pesantren pada tahun 1960-an telah

[30] Kuntowijoyo, Budaya, 51. Selanjutnya baca Harsya W. Bachtiar, "Pengantar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

[31] Woodward, misalnya, menilai bahwa Geertz telah gagal dalam memahami sifat dari perkembangan Islam di Jawa. Baca M.R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tuscon: The University of Arizona Press, 1989). Hodgson melihat kegagalan riset Geertz tersebut bersumber dari keberadaannya yang terlalu dipengaruhi perspektif Islam modernist. Lihat Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. 1 and 2. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

menarik perhatian banyak ahli lainnya kepada posisi istimewa (*crucial*) kiai dan pesantren dalam penelitian tentang Islam Indonesia. [32] Studi ini juga bermaksud turut menambah besarnya perhatian yang telah diberikan para ahli dan sarjana baik dari dalam maupun luar negeri terhadap perkembangan Islam tradisional dan budayanya di Indonesia.

Setelah studi yang dilakukan oleh Geertz tersebut, kemudian banyak ahli dan sarjana yang mengkaji Islam tradisional dengan menggunakan kerangka dan cara yang berbeda-beda. Disparitas metodologis dalam studi tentang Islam Indonesia ini terjadi, karena realitas dan permasalahannya ternyata memang sangat kompleks. Pada tahun 1976, Horikoshi melakukan penelitian tentang peranan kiai (*ajengan*) di Jawa Barat dalam mempertahankan diri dari berbagai perubahan sosial.[33] Sedangkan Dhofier, dalam disertasinya yang berjudul *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kiai in Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java* (1980) membahas apa yang disebutnya sendiri sebagai "tradisi pesantren", dengan fokus utama pada peranan kiai dalam memelihara dan mengembangkan faham Islam tradisional di Jawa.

Dalam disertasinya, Horikoshi melalui pertimbangan teoritis mengenai konsep '*mediator*' atau perantara dan '*cultural broker*' atau pialang budaya, bermaksud menunjukkan kelemahan teori ini, sekaligus melukiskan cara dan strategi yang ditempuh *ajengan* agar dapat terus bertahan dan memecahkan "posisi sulit" yang dihadapinya dengan melakukan adaptasi secara kreatif terhadap kekuatan-kekuatan perubahan. Menurutnya, teori Geertz tentang kiai

[32] Endang Turmudi, Struggling for the Umma, 7-8.

[33] Hiroko Horikoshi, "A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West Java," (Disertasi Doktor, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA, 1976).

sebagai "pialang budaya" itu tidak sepenuhnya benar, sebab pada fenomena yang diamatinya kiai sama sekali bukan seperti bendungan yang hanya berperan "menampung" manivestasi budaya baru secara pasif, melainkan justru dia menampilkan diri secara aktif sebagai "agen pembaharuan". Di antaranya, berdasarkan temuannya di Cipari Garut, Jawa Barat, kiai tampak berperan aktif dalam melakukan seleksi atas nilai-nilai dan sikap positif yang seharusnya dikembangkan oleh masyarakat. Ini artinya, menurut Abdurrahman, para kiai itu telah melakukan skala prioritas sendiri atas perubahan masyarakat dan mengembangkan kepeloporan mereka dalam proses perubahan tersebut.[34]

Sedangkan Dhofier, melalui studi disertasinya tersebut, mengemukakan kerangka pendidikan Islam tradisional pesantren dan pola hubungan kiai-santri di dalamnya. Ia juga mengungkapkan adanya berbagai macam jaringan (*network*)--seperti jaringan transmisi ilmu, jalinan saling memasok santri di antara pesantren tertentu, dan jaringan kekerabatan antarkiai melalui sistem perkawinan endogamis--yang sengaja diciptakan oleh para kiai sebagai upaya untuk memelihara tradisi pesantren. Selain itu, sebagai fokus utama dari disertasinya, Dhofier secara rinci menguraikan tentang nilai-nilai, pandangan hidup, dan elemen-elemen dalam kehidupan pesantren. Namun, karena pendekatannya yang menekankan pada analisa kelembagaan, sehingga perihal nilai-nilai dan pandangan hidup pesantren itu tidak dilihatnya secara lebih khusus dalam kerangka pendidikan humaniora.

Studi-studi lainnya, seperti dilakukan oleh Mansurnoor (1990), Pradjarta (1994), Endang (1996), dan Mas'ud (1996),

---

[34] Abdurrahman Wahid, "Pengantar", dalam Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), xv.

tentang kedudukan, peran, dan dinamika yang dimainkan oleh pesantren maupun kiai dalam konteks sosial, budaya, maupun politik menunjukkan arti penting pesantren dalam perkembangan modern Islam Jawa. Namun, di antara studi-studi terdahulu tersebut belum ditemukan suatu bahasan yang mendalam perihal pelestarian humaniora di pesantren. Dalam setiap kajian itu, memang disebutkan bahwa pesantren merupakan medium atau institusi budaya yang sarat dengan nilai-nilai, seperti dinyatakan Mas'ud, pelestarian budaya lokal merupakan salah satu ciri yang menonjol dari budaya pesantren.[35] Akan tetapi, semua itu hanya sebatas diasumsikan, dan belum sampai diterangkan secara mendalam. Di sinilah kajian ini hendak diposisikan sebagai upaya memberikan keterangan secara mendalam tentang peran pesantren dalam memelihara humaniora di Jawa, yang sampai kajian ini dilakukan belum ada studi yang secara khusus membahas persoalan ini melalui penelitian.

KHAZANAH TRADISI PESANTREN: MEMBANGUN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT PEDESAAN

Terdapat cukup banyak literatur mengenai perubahan dan perkembangan Islam di Jawa, khususnya studi-studi yang terkait dengan pesantren dan peranan kiai. Sumber-sumber tersebut setidaknya sangat berguna untuk memeriksa: (1) sistem pendidikan pesantren dan peranannya dalam pembentukan pola budaya Islam di Indonesia; dan (2) upaya-upaya kiai dalam memelihara dan mengembangkan humaniora, yaitu dalam mengajarkan kearifan (*wisdom*).

Dalam pengertian yang paling sederhana, tradisi--seperti dikatakan Shils--berarti segala sesuatu yang disalurkan atau diwariskan dari masa lalu ke masa kini (*it is anything which*

[35] Mas'ud, Intelektual Pesantren, 10.

is transmitted or handed down from the past to the present).[36] Semua yang ditransmisikan itu bisa berupa objek fisik ataupun suatu konstruksi budaya, tanpa dipersoalkan berapa lamanya maupun cara diwariskannya, secara lisan ataukah tertulis. Menurut Sztompka, yang terpenting bahasan perihal tradisi itu mencakup kesinambungan masa lalu di masa kini ketimbang sekadar menunjukkan fakta bahwa masa kini berasal dari masa lalu.[37]

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional tertua di Nusantara yang didirikan oleh para *sunan* (penyebar syiar Islam) menyiratkan suatu tatanan sosial yang mewarisi kontinuitas tradisinya yang telah dialirkan ulama dari masa ke masa. Kesinambungan tradisi Islam dalam komunitas pesantren ini bahkan tidak terbatas pada periode tertentu dalam sejarah, seperti periode kaum salaf, yaitu periode para sahabat Nabi Muhammad dan *tabi'in* senior.[38] Proses transmisi objek fisik dan konstruksi budaya, atau--meminjam istilah Sztompka--transmisi material dan gagasan yang mencakup bangunan, bentuk arsitektur, maupun sistem kepercayaan, keyakinan, simbol, norma, nilai, aturan, dan ideologi di dalam pesantren tersebut. Oleh karena itu, tradisi pesantren ini harus dipahami sebagai suatu proses dialektis yang boleh jadi melahirkan kesinambungan atau, sebaliknya, justru perubahan. Hal ini sangat ditentukan oleh kualitas psikologi, berupa sikap dan orientasi pikiran kiai dan kaum santri di masa kini dalam memahami akar-akar tradisi mereka di masa lalu.[39]

---

[36] Edward Shils, *Tradition* (USA: The University of Chicago Press, 1981), 12.

[37] Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, ter. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2005), 69.

[38] Azyumardi Azra, "Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan", dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), xxiv.

[39] Sztompka, Sosiologi Perubahan, 69-70.

Dilihat dari geneologi kemunculannya, pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Dengan demikian, pesantren memilki akar-akar tradisi yang sama tuanya dengan usia Islam di Nusantara. Jika asumsi ini dapat dibenarkan, maka apabila kemunculan suatu tradisi itu salah satunya adalah melalui mekanisme "paksaan" individu yang berpengaruh,[40] sesungguhnya tradisi pesantren memiliki sumber-sumber klasik yang kaya. Dilihat dari kedekatan hubungan pesantren dengan sejarah masuknya Islam ke Jawa, maka pesantren sebagai lembaga *tafaqquh fiddin* selain menjadi bagian dari mata rantai tradisi keislaman, ia juga identik dengan makna keaslian Indonesia (*pen.* Jawa), karena tradisi yang menyangganya muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya (*indigenous*).[41]

Sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang berhubungan dengan makna keislaman dan keindonesiaan, maka sejak awal berdirinya pesantren mengedepankan visi keislaman dan kebangsaan. Itu sebabnya, menurut Muchit Muzadi, menjadi kaum santri harus pula menjadi Indonesia, keduanya tidak dapat dipisahkan.[42] Komitmen kebangsaan ini, tegasnya, menghendaki kepada warga pesantren untuk memiliki kearifan dan kesadaran multikultural, karena

---

[40] Selain itu, tradisi juga lahir atau muncul dari bawah melalui mekanisme kemunculan secara spontan dan tidak diharapkan, serta melibatkan rakyat banyak. Misalnya, karena suatu alasan, individu tertentu menemukan warisan historis yang menarik. Perhatian, rasa hormat, kecintaan, dan kekaguman yang kemudian disebarkan oleh individu tersebut melalui berbagai cara, mempengaruhi rakyat banyak. Sikap-sikap tersebut selanjutnya ber-ubah menjadi perilaku, misalnya, dalam bentuk upacara, penelitian, pemugaran, serta penafsiran ulang keyakinan lama. Di sinilah, kekaguman dan sikap individual menjadi milik bersama dan berubah menjadi fakta sosial sesunggunya. Sztompka, *Sosiologi Perubahan*, 71.

[41] Nurcholish, *Bilik-bilik Pesantren*, 3.

[42] Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchit Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008), 99.

masalah kemajemukan budaya merupakan kondisi objektif Indonesia sebagai negara yang besar.

> **Indonesia** adalah sebuah negara besar, dalam arti, besar jumlah penduduknya, besar jumlah pulaunya, besar jumlah suku bangsanya, besar jumlah kekuatan politiknya, dan tentu saja besar jumlah kepentingan yang menyertainya. Senyatanya, mengelola sesuatu yang besar lebih sulit dan lebih membutuhkan kearifan ketimbang mengelola sesuatu yang kecil. Dalam konteks Indonesia, kata "besar" juga berhubungan dengan kemajemukan atau kebhinekaan. Masyarakat Indonesia sangat majemuk. Secara politik dalam kemajemukan selalu ada kelompok besar dan kelompok kecil; ada mayoritas dan minoritas. Oleh karena itu, kemajemukan seringkali menimbulkan masalah yang berkaitan dengan kepentingan kelompok, kepentingan mayoritas, dan kepentingan minoritas.[43]

Kesadaran akan kemajemukan tersebut harus dijadikan sebagai komitmen pengabdian pesantren untuk menjaga negeri ini. Oleh karena itu, menjadi kaum santri yang sempurna harus mengerti jati diri, visi dan misi pesantren, sekaligus juga memahami cita-cita yang ingin dicapai Indonesia. Berdasarkan komitmen kebangsaan inilah pesantren melakukan upaya-upaya pendidikan para warganya melalui serangkaian kajian keagamaan agar tradisi yang dialirkan oleh para ulama di masa lalu dapat terus berkesinambungan.

Kompetensi yang diajarkan kepada masyarakat oleh pesantren tersebut dialirkan melalui pembelajaran kitab

[43] Ibid.

kuning. Pada umumnya, ilmu-ilmu yang diajarkan di dalam pesantren adalah ilmu-ilmu keislaman yang mencakup bidang akidah, syari'ah, dan akhlak--masing-masing dengan jabaran ilmunya, seperti '*ilm al-tawhid*, *fiqh* dan *ushul al-fiqh*, dan *tashawwuf*--serta ilmu-ilmu yang berkaitan, misalnya, '*ulum al-Qur'an* (dengan segala perinciannya, seperti *asbab al-nuzul*, '*ilm al-ta'wil, naskh-mansukh* dan seterusnya) *hadits* dan '*ulum al-hadits* (dengan pasal-pasal di dalamnya, misalnya, *musthalah al-hadits, asbab al-wurud, rijal al-hadits* dan seterusnya) serta *tarikh*, hingga ilmu-ilmu alat sebagai penunjang, seperti '*ilm al-tajwid, nahwu*, *sharaf*, *i'lal*, *sya'ir/ilmu al-'arudl*, '*ilm al-manthiq, falaq, fara'idh, hisab, adab al-bahts wa al-munazarah* (metode berdiskusi), *thibb* (pengobatan), dan *thabaqat* (biografi ulama).[44]

Secara umum, ilmu-ilmu keislaman yang diajarkan oleh pesantren bermuara dari madzhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, suatu faham keagamaan yang pada masa abad pertengahan Islam menjadi bahan kontroversi di antara banyak aliran, karena masing-masing saling mengklaim dirinya sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sehingga pengertian istilah ini kemudian menjadi kabur. Ada yang menggunakannya dalam pengertian yang luas (*'am*) dan ada pula yang memberi arti terbatas (*muqayyad*). Dalam artian luas mencakup semua kelompok, selain Syi'ah, sehingga *Mu'tazilah* pun termasuk di dalamnya, sebagaimana Asy'ariah. Sedang dalam arti terbatas, dikhususkan pada pengikut al-Asy'ari saja, sehingga al-Maturidi pun tidak termasuk.[45]

Dengan komitmen yang tinggi untuk mempertahankan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu, pendidikan keislaman

[44] MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 264-265.

[45] M. Tolhah Hasan, "Ahlus Sunna Waljamaah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baehaqi (ed.), *Konroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan* Reinterpretasi (Yogyakarta: LKiS, 2000), 85-86.

di pesantren didasarkan pada karya-karya intelektual para ulama' Sunni yang tersebar di berbagai bidang dan ilmu-ilmu keislaman. Terutama Ilmu *'Aqa'id,* yang mencakup Ilmu *Tawhid* dan Ilmu *Ushul al-din*, merupakan suatu bidang keilmuan Islam yang mustahil ditinggalkan, karena menjadi tumpuan pemahaman mengenai sendi-sendi paling asasi dalam ajaran agama Islam, yaitu soal kepercayaan, Kemahaesaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama. Atas dasar itu, tujuan pengajaran ilmu akidah di pesantren, menurut Nurcholish, adalah untuk menanamkan paham keagamaan yang benar (red. ala *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*), karena itu pendekatannya pun biasanya doktriner dan tidak jarang juga dogmatis.[46]

Meskipun *'Ilm al-'Aqa'id* memiliki posisi sentral dalam sistem pengetahuan pesantren, tetapi bila dibanding dengan kajian tentang jurisprudensi Islam (*'Ilm al-Fiqh*), maka ia masih kalah mendalam dan meluas. Hal ini selain karena *'Ilm al-Fiqh* memiliki kegunaan yang lebih praktis ketimbang *'Ilm al-'Aqa'id*, sebenarnya juga memperlihatkan betapa watak kajian akidah Islam pada abad pertengahan yang dikotomis-antagonistik telah mendorong pesantren untuk bersikap sangat hati-hati dalam mengajarkan faham, selain *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*.

Dengan pengertian seperti dijelaskan K.H. Bisri Mustofa di atas, penggunaan faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* merupakan pilihan yang paling sesuai, karena kombinasi antara madzhab al-Asy'ari dan al-Maturidi dinilai dapat menciptakan keseimbangan pada aspek-aspek teologi Islam yang sering dipertentangkan oleh antaraliran. Atas dasar itu, kajian tentang akidah Islam di pesantren meliputi khazanah

[46] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), 202.

kitab dan bahan rujukan yang cukup terbatas, mencakup jenjang-jenjang permulaan dan menengah saja, tanpa atau sedikit sekali menginjak jenjang lebih lanjut (*advanced*).[47] Misalnya, pada tingkat permulaan biasanya diajarkan *Kitab* '*Aqidat al-Awam*, *Khoridat al-Bahiyyah*, *al-Jawahir al- Kalamiyah*, dan *Kifayat al-Awam*. Sedang tingkat menengah dan jenjang lebih lanjut, secara berurutan, adalah *Kitab al-Dasuki* dan *Sharh al-Hikam*.

Berbeda halnya dengan bidang fiqh, betapa pun pada disiplin keislaman yang membidangi segi-segi peribadatan dan hukum ini perbedaan antar*madzhab* tidak kalah kuatnya dari kawasan akidah, namun ia termasuk ilmu keislaman yang berkategori *furu*' (cabang). Sedangkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, secara substansial, sebenarnya lebih berkaitan dengan masalah *al-ushul* (prinsip/pokok) dan tidak berkaitan dengan masalah *furu*'.[48] Itu sebabnya, kajian tentang Ilmu Fiqh di pesantren meliputi khazanah kitab dan bahan rujukan yang kaya dan beraneka ragam. Begitu kuatnya kajian tentang Ilmu Fiqh ini, sehingga di tengah komunitas pesantren, fiqh bukan hanya berlaku sebagai sebuah norma hukum tetapi juga menjadi corak dari perilaku kaum santri. Bahkan, anggapan tentang pesantren sebagai sebuah subkultur tersendiri, di antaranya, juga karena adanya sebagian konsep fiqh yang telah menyatu dengan kehidupan di dalamnya.[49]

---

[47] Nurcholish, *Islam Doktrin*, 2002.

[48] Jadi, ilmu-ilmu keislaman pada pokoknya dapat dibedakan ke dalam dua kategori. *Pertama, al-ushul* (prinsip-prinsip ajaran) yang berkaitan dengan akidah, dan *kedua, al-furu*' (cabang-cabang atau detailering), yakni ilmu-ilmu keislaman yang berkaitan dengan ajaran-ajaran yang lebih praktis, seperti Ilmu Fiqh, yang berhubungan dengan kegiatan ibadah dan muamalah maupun jinayah. Lihat M. Tolhah Hasan, "Ahlussunnah Waljama'ah: Pengertian dan Aktualisasinya", dalam Imam Baihaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 86.

[49] Sahal, *Fiqih Sosial*, 303.

Disiplin keislaman lainnya yang sangat penting dalam pendidikan di pesantren adalah *'Ilm al-Akhlaq*. Ajaran-ajaran tentang akhlaq atau moralitas individu maupun kolektif merupakan alat antisipasi terhadap kebutuhan akan perubahan pandangan dunia yang paling memungkinkan penggunaannya di pesantren. Karena sifatnya yang praktis--dalam arti langsung dipraktekkan dalam kehidupan--apabila pemahaman soal akhlaq ini berorientasi pada aspek-aspek normatifnya yang baku memang bisa mengakibatkan kondisi statis, namun di pesantren ajaran tentang akhlaq itu diarahkan pada wataknya yang antisipatif, sehingga sejumlah prinsip di dalamnya yang secara lentur akan mengarahkan pada perubahan dapat membawa kaum santri pada perubahan itu sendiri.[50]

Memang, sebagaimana dikemukakan Sztompka, bahwa begitu suatu tradisi terbentuk, maka ia dapat mengalami berbagai perubahan, baik secara kuantitatif maupun kualitatif.[51] Demikian pula halnya yang berlaku pada tradisi pesantren, sebagaimana tesis yang dikemukakan Wahid, bahwa:

> **Perubahan** sosial terjadi *dalam* tradisi, bukan *atas* dirinya. Betapapun tradisionalnya suatu masyarakat, ia memiliki kemampuan untuk melakukan perubahan atas pandangan hidupnya. Jika tidak demikian, masyarakat itu sudah mati sejak dini, seperti terbukti dari banyak perkembangan masyarakat. Masyarakat modern manapun, bila diukur dari zamannya sendiri, juga akan mengalami kematian manakala ia dihinggapi kebekuan dan tidak mampu menampung kebutuhan akan perubahan pandangan

[50] Abdurrahman Wahid, "Benarkah Kyai Membawa Perubahan Sosial?: Sebuah Pengantar", dalam Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), xix.

[51] Sztompka, *Sosiologi Perubahan*, 72.

> hidup. Sebaliknya, masyarakat tradisional yang berumur ribuan tahun masih dapat bertahan di panggung sejarah, karena kemampuan melakukan perubahan sosial dalam dirinya.[52]

Namun, perubahan sosial dalam tradisi pesantren itu memang tidak terjadi secara tergesa-gesa, karena pada saat yang bersamaan ia juga dihadapkan pada masalah bagaimana mempertahankan ikatan-ikatan tradisi yang telah ada. Bahkan, jika memungkinkan bagaimana ikatan-ikatan tersebut justeru dimanfaatkan sebagai mekanisme perubahan itu sendiri.[53] Pilihan-pilihan ini merupakan konskuensi logis dari banyaknya tradisi yang dapat mengakibatkan timbulnya benturan antar-tradisi (*clash of traditions*). Akibat dari benturan itu, hampir tanpa kecuali, setiap tradisi dapat saling mempengaruhi, mendukung, atau memusnahkan. Semua tergantung pada kekuatan relatif masing-masing tradisi yang sedang bersaing. Bila kekuatan (artikulasi, daya pikat, cakupan, dan sebagainya) tidak seimbang, maka tradisi yang cukup kuat akan menyerap tradisi saingannya. Namun, apabila tradisi yang berinteraksi hampir sama kuat maka--walaupun unsur-unsur pokok masing-masing dipertahankan--akan terjadi percampuran tradisi, yang pada ujungnya menyebabkan perubahan di kedua pihak.[54]

Dalam konteks Indonesia modern, perubahan-perubahan dalam tradisi pesantren--seperti perubahan sistem pendidikan dari mengajarkan agama secara tradisional melalui kajian kitab kuning ke arah diperkenalkannya *madrasah* yang menggunakan sistem klasikal dan dilengkapi dengan pengetahuan umum--adalah sebagian contoh dari proses percampuran tradisi

---

[52] Wahid, *Sebuah Pengantar*, xix-xx.

[53] Ibid., xvii.

[54] Sztompka, *Sosiologi Perubahan*, 73-74.

tersebut. Walaupun dengan diperkenalkannya madrasah, pesantren masih dapat mempertahankan unsur pokok dan ciri utama tradisinya, namun sistem pendidikan kolonial Belanda yang membawa nilai-nilai baru telah memaksa kaum santri menguji kemampuannya untuk melakukan perubahan atas pandangan dunianya agar sistem pendidikan pesantren dapat bertahan di tengah percaturan tradisi modern. Oleh karena itu, bagi dunia pesantren, usaha-usaha perubahan dalam dirinya bisa diartikan sebagai komitmen menjaga kontinuitas tradisi itu sendiri.

Selain ilmu-ilmu agama Islam di atas yang digunakan secara kreatif oleh kalangan pesantren untuk mengantisipasi kebutuhan akan perubahan, karakter eksistensialnya sebagai lembaga yang "mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*)" juga merupakan faktor penting yang membuat pesantren mampu bertahan hingga saat ini. Dari sudut pandang ini, seperti dikemukakan Azyumardi, pesantren muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakatnya, sehingga antara keduanya terjalin hubungan yang sangat erat.[55]

Hubungan pesantren dan masyarakatnya itu telah dimulai sejak lama, kira-kira sejak kedatangan Islam di nusantara pada abad ke-13 M.[56] Secara historis, sebagaimana para ahli melihatnya, bahwa kedatangan Islam ke Jawa melalui Gujarat adalah dalam suatu pola-pola dakwah yang

[55] Azyumardi, *Pesantren*, xxv.

[56] Pendapat ini didasarkan pada catatan Marco Polo, dalam Vlekke dan Legge, sewaktu tinggal beberapa bulan di Sumatera Utara bersama keluarganya, sebagai utusan Kubilai Khan pada tahun 1292, ia menyaksikan bahwa sebuah kota pesisir yang bernama Perlak, baru saja memeluk agama Islam. Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama,1996), 31; selanjutnya lihat Bernhard H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia.*Wholly revised edition, (The Hague/Bandung: Van Hoeve, 1959), 84; J.D. Legge, *Indonesia*. Englewood Cliffs (New York: Prentice-Hall, 1964), 45.

dapat diterima dan diintegrasikan dengan mudah ke dalam sistem struktur Jawa. Hal ini lantas memberikan keuntungan tersendiri kepada para penyeru agama Islam ketika itu, yaitu dalam hal mendirikan pusat-pusat pendidikan keagamaan mereka tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga pendidikan yang sudah ada pada masa kekuasaan Hindu-Budha.

Pesantren adalah sebuah contoh lembaga pendidikan keagamaan pada masyarakat Jawa yang diteruskan dan diislamkan oleh para *muballigh* Islam tersebut. Dalam hal ini A.H. Johns berpendapat, memang tradisi pesantren itulah yang paling menentukan watak kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok-pelosok.[57] Dengan begitu, dapat dimengerti apabila pada perkembangan selajutnya antara sistem budaya Jawa dengan konsep-konsep epistemologis dari sistem pengetahuan pesantren terjalin hubungan yang sangat erat, sehingga membentuk sebuah sub-kultur tersendiri dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Kajian-kajian terkini tentang masyarakat Jawa menunjukkan, bahwa studi tentang Jawa memang tidak bisa dipisahkan dari pemahaman secara memadai tentang pesantren. Kegagalan riset Geertz,[58] kalau dapat dipandang demikian, tentang "agama" Jawa ialah karena kecerobohannya dalam menilai status pesantren secara simpang siur,[59] dan tidak melihatnya sebagai sebuah tradisi Muslim yang besar.[60]

---

[57] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan ke-6 (Jakarta: LP3ES, 1994), 17.

[58] Penentangan terhadap riset Geertz ini bukan saja datang dari para *Islamicist* Asia dan Barat, seperti Mitsuo Nakamura, Hiroko Horikoshi, Robert W. Hefner, dan Mark R. Wood-ward, tetapi juga para intelektual Nusantara. Misalnya, Zamakhsyari Dhofier, Pradjarta Dirdjosanjoto, dan Abdurrahman Mas'ud.

[59] Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, 5-6.

[60] Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta:

Kebesaran tradisi Islam tradisional ini selain karena ia sudah dikenal sejak lama, juga dipandang memiliki ajaran kesamaan yang mampu mencairkan tatanan hirarkis masyarakat, sehingga dapat diintegrasikan ke dalam pola budaya, sosial, dan politik sampai ke daerah-daerah pedalaman Jawa.[61]

Di antara ajaran pesantren tersebut adalah nilai-nilai kemanusiaan dengan *akhlaq al-karimah* sebagai cita-cita utamanya yang secara terus menerus dibentuk melalui pemahaman literal tentang ajaran Islam, pola kepemimpinan kiai-ulama, mata pelajaran formal yang digali dari berbagai *kitab kuning* (literatur Islam klasik), serta pola kehidupan kultural yang terefleksi dari upacara-upacara dan pengalaman keagamaan ataupun kemanusiaan. Pemahaman literal tentang ajaran Islam dalam literatur klasik merupakan sumber pengambilan nilai, dan pola kepemimpinan kiai-ulama adalah model implementasinya dalam kehidupan nyata. Adapun kehidupan kulturalnya merupakan sarana pendidikan humaniora tersendiri yang secara informal telah banyak memberi pengalaman kemanusiaan kepada para santri dan masyarakat pesantren.

Apabila banyak ahli melihat kehidupan masyarakat pedesaan di Jawa dipenuhi dengan nilai-nilai humaniora, maka pemandangan tersebut terbentuk bukan sepenuhnya karena sifat alami dari masyarakat agraris, namun juga merupakan hasil asimilasinya dengan pendidikan humaniora pesantren. Seperti diakui oleh Kuntowijoyo, [62] bahwa melalui pola komunikasi kiai-santri, tradisi pesantren itu terpelihara hingga ke desa-desa. Hubungan antara pesantren dan

LKiS, 2004), 8.

[61] Franz Magnis, *Etika Jawa*, 31-32.

[62] Kuntowijoyo, Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), 43.

pedesaan selalu terjaga karena sejumlah santri, yang pada umumnya berasal dari desa, selalu berhubungan dengan kiai sekalipun telah lama meninggalkan masa pendidikan formalnya di pesantren. Selain itu, hubungan pesantren dan nilai-nilai humanioranya itu dengan pedesaan juga terpelihara melalui ikatan persaudaraan tarekat.

Hampir setiap pesantren di Jawa dicirikan dengan keterkaitannya dalam jalinan mata rantai tarekat. Bagi pesantren, tarekat yang kaya dengan nilai-nilai etik dan memiliki tingkat kedisiplinan yang keras merupakan pendidikan humaniora tersendiri yang efektif bagi para santri.[63] Dari bentuk-bentuk hubungan antara guru (*mursyid*) dan murid (*salik*) yang bukan saja bersifat kemanusiaan, namun juga spiritual (ketuhanan) karena diikat oleh sebuah perjanjian setia (*bai'at*) menjadikan tarekat ini sebagai media komunikasi dan sarana dakwah yang sangat kuat dan efektif. Oleh karena itulah, nilai-nilai kemanusiaan pesantren yang sangat kuat diwarnai oleh *akhlaq al-karimah* dari gerakan tarekat ini dapat bersemayam di kalangan masyarakat pedesaan.

Kandungan nilai-nilai subkultur pesantren tersebut, menurut Dhofier, sejak awal merupakan kerangka sistem pendidikan Islam tradisional di Jawa, yang memperoleh perhatian besar dari para pengkaji Islam di Indonesia.[64] Bahkan dalam perkembangan kontemporer, pesantren bukan saja menarik perhatian para *islamisist* namun juga *indosianist*. Hal terakhir ini disebabkan oleh kenyataan, bahwa tradisi pesantren itu sangat kompleks sehingga ia juga sering dilihat

[63] Kuntowijoyo, *Budaya*, 47.

[64] Kajian tentang pesantren, meskipun belum memuaskan dan sangat sedikit menjelaskan tentang realitas pesantren yang sebenarnya, dimulai sejak Brumund menulis buku tentang sistem pendidikan di Jawa pada tahun 1857. Kemudian diikuti para sarjana yang lainnya dalam bahasa Belanda dan Inggris, seperti van den Berg, Snouck Hurgronje, dan Clifford Geertz. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 16.

sebagai entitas politik yang sangat besar, karena para kiai sebagai pemimpinnya memiliki pengaruh dan kharisma yang kuat di masyarakat.[65] Karena perkembangan kontemporer Islam di Indonesia yang cenderung diwarnai--sebagai akibat dari fenomena reformasi--oleh isu-isu politik itulah, sehingga jarang sekali orang yang melihat pesantren sebagai medium budaya dalam kehidupan masyarakat Jawa. Suatu fungsi pesantren yang untuk sekarang ini, menurut Abdurrahman Wahid, telah "diredupkan" oleh peranan politiknya.[66]

MEMAHAMI MANUSIA DALAM DUNIA MULTIKULTURAL

Manusia adalah *masterpice* Tuhan, karenanya bisa dimengerti bila ia disebut sebagai makhluk yang paling istimewa. Keistimewaan manusia yang sekaligus membedakannya dari makhluk lain, menurut Bross dalam Andi Hakim Nasution,[67] disebabkan kemampuannya untuk membuat dan mengambil keputusan.[68] Kemampuan ini

---

[65] Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987); Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

[66] Abdurrahman Wahid, "Memahami Budaya Pesantren", dalam *Bina Pesantren: Kajian dan Warta Kepesantrenan*, Edisi 3/2004, Jakarta, 17.

[67] Andi Hakim Nasution, *Pengantar ke Filsafat Sains*, (Bogor: Litera Antarnusa, 1989), 8. Selanjutnya lihat Irwin D. J. Bross, *Design for Decision. An Introduction to Statistical decision Making*, (Macmillan: A Free Press Paperback, 1953)

[68] Kemampuan ini hanya dimiliki manusia karena ia adalah makhluk yang berfikir dan bernalar. Adapun kemampuan berfikir dan bernalar ini dimungkinkan kepada manusia karena ia memiliki akal. Dengan akal inilah manusia dapat berfikir dan bernalar untuk mengumpulkan pengetahuan tentang segala yang ada dari pengalaman. Mula-mula pengetahuan yang diperolehnya itu adalah pengetahuan biasa. Tetapi, pada perkembangan berikutnya akal manusia akan mencari keterangan tentang sebab suatu hal itu bisa terjadi. Sifat akal seperti ini yang nantinya mendorong manusia untuk memperoleh pengetahuan yang benar dan bahkan mempertanyakan tentang kebenaran itu sendiri. Kalau sudah sampai di sini, maka persoalannya menjadi tidak sederhana lagi. Manusia mulai bertanya tentang apakah kebenaran itu? bagaimana cara memperolehnya? dan untuk apa kebenaran itu? Sampai di sini, maka timbul dalam diri manusia itu kebutuhan

bukan saja telah membedakan manusia dari makhluk yang lain, tetapi juga menjadi sebab bagi timbulnya perbedaan diantara sesama manusia itu sendiri.

Terdapatnya potensi perbedaan tersebut mengilhami Brian Fay untuk menempuh jalan baru dalam mendekati ilmu social secara filosofis, yakni dengan mecoba memahami pengalaman *sharing* seseorang dalam dunia di mana dirinya berbeda secara signifikan dari orang lain. Pendekatan ini, menurut penuturan Fay, dikenal dengan sebutan "*multicultural*", karena berusaha menggambarkan perhatiannya pada berbagai peluang dan bahaya dari adanya dunia perbedaan (*multiculturalism*).[69]

Bagi Fay, Ilmu sosial tidak hanya sekadar "mengenal, menghargai dan menyambut perbedaan", tetapi juga "terlibat, mempertanyakan dan mempelajari perbedaan" yang ada diantara manusia. Inilah semangat yang ada di balik kerja kerasnya membangun paradigma baru dalam filsafat ilmu sosial. Dengan perspektif multikultural itu, ia ingin menawarkan suatu wawasan baru yang diperlukan dalam keremangan belantara ilmu sosial. Selain itu, dosen mata kuliah "*Junior Colloqium*" pada *Colledge of Social Studies–Wesleyan University* ini berhasrat mendamaikan berbagai perbedaan pendapat dalam ilmu sosial secara lebih mendalam.

Sebagaimana Piere van den Berghe yang mencoba mempertemukan teori struktural fungsionalisme dan teori konflik,[70] pendekatan multikultural ini juga dimaksudkan

untuk mencari kebenaran. Lihat dalam M. Lutfi Mustofa, "Interrelasi Filsafat Ilmu, Filsafat Ilmu Agama dan Filsafat Agama". Makalah seminar mata kuliah. Logika dan Metodologi Sains di Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 15 Maret 2003, 1.

69 Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, (USA: Blackwell Publishers, 1998), 1.

70 Berghe mencatat beberapa poin yang secara bersamaan ada pada dua pendekatan teori tersebut. Antara lain, *pertama,* kedua perspektif tersebut bersifat *holistic*, yakni

melakukan hal serupa. Untuk keperluan itu, Brian menterjemahkan perspektif multikulturalnya ke dalam sebelas tesis yang menjadi pokok-pokok filsafatnya. Keseluruhan tesis itu adalah *Solipsism, Atomism, Holism,* (*Perspectivism* dan *Relativism*), *Rationalism, Interpretivism,* (*Intensionalism* dan *Hermeneutics*), (*Nomologicalism* dan *Historicism*), (*Narative Realism, Narative Constructivism* dan *Narativism*), (*Objectivism* dan *Fallibilism*) serta *Interactionism.*

Pandangan Beberapa Ahli tentang Multikulturalisme

Perspektif *multiculturalism* dalam dunia sosiologi sebenarnya bukan istilah yang baru. Beberapa ahli sosiologi, seperti Scott Gordon telah menjelaskan perspektif serupa dengan istilah "*multiculturality*".[71] Scott memaknai istilah ini dengan mengacu pada fakta bahwa ada banyak budaya manusia (*I mean it to refer to the fact that there are many human cultures*).[72] Begitu juga dengan beberapa tesis yang dipakai Brian, sebenarnya juga telah digunakan oleh para perintis aliran-aliran dalam ilmu sosial. Misalnya, teori *holistic* yang diperkenalkan oleh van den Berghe,[73] *relativism* oleh Louis Althuser,[74] *intentionality* yang digagas oleh Husserl,[75] dan dikritik oleh Heap dan Roth sebagai konsep yang sulit dimengerti dan diinterpretasi.[76] Walaupun begitu, sebagian

mereka melihat masyarakat sebagai bagian-bagian yang saling berhubungan dan dikaitkan dengan interrelasi diantara bagian-bagian tersbut. *Kedua,* para ahli teori kedua aliran tersebut saling memperhatikan variabel-variable dalam teori mereka sendiri ketika variabel-variabel yang tidak dimengerti berhubungan dengan perspektif mereka. Piere van den Berghe, *Dialectic and Functionalism: Toward Reconciliation,* (American Sociological, Review, 1963), 695-705.

71 Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science,* (USA: Routledge, 1991), 14, 272, 460-1, 654-5.

72 *Ibid.,* 14.

73 Van den Berghe, Dialectic and Functionalism, 695.

74 Louis Althusser, *For Marx,* (English: Penguin, 1969), 213.

75 Edmund Hausserl, *Ideas,* (London: George Allen and Unwin, 1931)

76 James L. Heap and Phillip A. Roth, *On Phenomenological Sociology,* (USA: American

yang lain istilah-istilah itu juga merupakan hal yang baru, seperti *solipsism, nomologicalism* dan *fallibilism*.

Terhadap pandangan para ilmuwan ini, bahkan Fay, telah mencantumkan referensi lebih lanjut pada setiap tesis sebagai rekomendasi terhadap para pembaca. Pada penjelasannya tentang *solipsism* misalnya, Fay mereferensi tokoh-tokoh utama pendukung gagasannya, seperti Wittgenstein,[77] Pitkin,[78] dan Ricoeur.[79] Begitu seterusnya sampai pada tesis terakhir, Fay senantiasa konsisten dalam mencantumkan *prior research* atau survei literatur atas topik, argumentasi hingga berbagai kritik terhadap pendapat yang ia bangun.

Namun, dengan cara penyajian yang seperti itu justru semakin menambah bobot akademis konseptualisasinya mengenai manusia dalam dunia multikultural. Selain itu, bagaimanapun, Fay telah mencoba memberi muatan baru dengan mengangkat sutau persoalan mendasar dalam ilmu sosial kontemporer, yaitu apakah memahami orang lain dalam dunia multikultural adalah sesuatu yang mungkin? Beberapa tokoh aliran sosiologi modern, seperti John Howard Griffiin (1961) dalam bukunya *Black Like Me*, yang berusaha menjawabnya dengan teori bahwa untuk memahami orang lain, seseorang harus memiliki pengalaman yang sama dengan mereka. Untuk itu, seseorang harus menjadi orang lain agar memiliki pengalaman mereka. Dalam hal ini Griffin mencoba berpenampilan sebagai orang kulit hitam, ketika ia berusaha memahami mereka. Ternyata, menurut Brian Fay,

Sociologial Review, 1973), 354-367.

77 Ludwing Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* dalam (trans.) G.E.M. Anscombe. (Oxford: Balckwell, 1968) dan *Culture and Value,* dalam (trans.) Peter Winch. (Chicago: University Press, 1980).

78 Hannah Fenichel, *Wittgenstein and Justice,* (Berkeley: University of California Press, 1972).

79 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science,* dalam (trans.) John B. Thompson, (Canbridge: Cambridge University Press, 1981).

hasil usahanya itu negatif, karena betapapun realistisnya Griffin menjadi orang kulit hitam, dia bukanlah orang kulit hitam.[80]

Bagaimana Memahami Manusia dalam Dunia Multikultural

Pada kenyataannya, memang tidak mudah untuk memahami orang lain. Apalagi ada kecenderungan bahwa seseorang secara signifikan membedakan dirinya dari orang lain. Walaupun begitu, kenyataan itu tidak dengan sendirinya dapat pula diartikan bahwa tertutup kemungkinan bagi seseorang untuk memahami orang lain. Lalu, bagaimana cara memahami orang lain, terutama yang berbeda dengan kita? Apakah kita harus menjadi seseorang untuk memahami seseorang? Gagasan-gagasan teoritik berikut ini mencoba menjawab beberapa pertanyaan krusial tersebut.

Solipsisme

Secara harfiah, *solipsism* berarti aliran yang berpusat pada diri sendiri. Secara filosofis, *solipsism* merupakan teori yang beranggapan bahwa seseorang tidak dapat menyadari apapun di luar pengalaman, keadaan dan tindakan-tindakannya sendiri. Dari aliran filsafat inilah dilahirkan tesis "*You have to be one to know one*" (Anda harus menjadi seseorang untuk mengetahui seseorang), yang dalam istilah teknisnya disebut juga dengan *insider epistemology*.[81]

Tesis ini tidak dapat dibenarkan sepenuhnya, karena di dalam ilmu sosial tindakan itu dapat menimbulkan sebuah *axymoron* (suasana yang serba paradoks). Dalam hal ini sedikitnya ada dua alasan, *pertama,* ilmu pengetahuan mensyaratkan bahwa seluruh fenomena pada prinsipnya

[80] Brian Fay, Contemporary, 13.

[81] *Ibid.*, 9.

dapat diteliti dan dianalisis oleh semua peneliti. Namun, jika hanya orang (entitas) yang sama yang dapat saling memahami, maka akan menimbulkan hambatan bagi peneliti yang tidak sama dengan obyek kajian. *Kedua,* karena anda hanya dapat memahami orang-orang yang sama seperti anda, maka anda tidak mungkin dapat memahami temuan para peneliti yang berbeda dengan anda. Jelas sekali, bahwa tesis ini merupakan ancaman bagi ilmu pengetahuan, karena hanya akan menjebak manusia dalam dunia homogenitas dan menimbulkan misteri satu sama lain.[82]

Alasan lain yang lebih bersifat praktis, adalah jika untuk memahami orang lain, salah satunya, seseorang diharuskan memiliki pengalaman yang sama, maka pertanyaannya adalah bagaimana mungkin seorang wartawan kelas menengah dapat menulis laporan tentang kehidupan para petani di pedesaan. Atau, seorang profesor yang waras dan sehat menggambarkan kehidupan para pasiennya di RSJ. Atau, bagaimana mungkin buku-buku klasik tentang pengalaman hidup orang lain yang diungkap penuh dengan kepadatan dan kompleksitas, emosionalitas dan rasionalitas, dapat ditulis jika "anda harus menjadi seseorang untuk mengetahui seseorang"?

Jawaban atas pertanyaan ini terletak pada perbedaan antara *mengetahui* dan *menjadi*. Artinya, menjadi seseorang tidak dengan sendirinya mengetahui atau memahaminya, seperti halnya menjadi diri sendiri tidak berarti pula memahami diri sendiri. Dengan kata lain, memahami sebuah pengalaman bukan berarti mengalaminya. Tetapi, memahami pengalaman berarti mampu menyampaikan maksudnya (termasuk ungkapan diskursif atau non-diskursifnya). Dengan demikian, "pengetahuan tidak hanya berupa pengalaman itu sendiri, tetapi termasuk usaha menangkap makna pengalaman

[82] *Ibid.*

tersebut". Atas dasar itu, pengetahuan bukan merupakan identifikasi psikis, melainkan pemahaman interpretatif. Artinya, memahami seseorang tidak cukup hanya dengan memiliki pengalaman yang sama dengannya, atau bahkan menjadi dirinya, tetapi perlu kemampuan menangkap dan menalar makna suatu pengalaman. Inilah sisi kebenaran dari tesis *You have to be one to know one.* Fay menyatatakan dalam menutup ulasannya:

> **Sensitivity** heightened by shared experience is often an important step in understanding the lives of others: this is the truth contained in the thesis that "You have to be one to know one." But Genuine understanding goes beyond sensitivity. To know others – indeed to know oneself – is to be able to make sense of their experience. For this one needs, in addition to sensitivity, the ability to decipher the meaning of their experiences. For this you needn't be them or be very much like them (except in the innocuous sense of being able to have experiences and to think and feel in ways persons do).[83]

Atomisme

Pada dasarnya atomisme memiliki suatu asumsi bahwa masyarakat bukan merupakan suatu kesatuan, melainkan kejamakan dan keanekaan. Anggapan ini berdasarkan pada kenyataan bahwa manusia, sebagai unit pokok dalam kehidupan sosial, merupakan entitas yang memiliki keadaan sadarnya sendiri. Setiap manusia memiliki akses istimewa atas keadaan itu dalam dirinya masing-masing. Keadaan ini yang menjadi sebab timbulnya "wilayah privasi", sehingga memisahkan manusia satu dari yang lain.

---

[83] *Ibid.*, 28.

Asumsi atomisme hampir memiliki kesamaan dengan individualisme yang melihat masyarakat tidak sebagai kesatuan organis, melainkan sebagai pluralitas. Kalaupun ada kesatuan, itu hanya ada dalam penampakan.[84] Kesatuan masyarakat sebenarnya bersifat semu, karena terdiri dari individu-individu yang mampu memilih untuk hidup bersama atau sendirian. Kalaupun individu itu memilih hidup bersama, mereka akan tetap mempunyai dan mempertahankan individualitasnya masing-masing.

Argumentasi yang sering dijadikan dasar teori ini adalah: "keluarkanlah semua individu dari masyarakat, pasti masyarakat akan berhenti. Sebaliknya, bubarkanlah masyarakat pasti individu masih tetap ada". Pendek kata, kaum individualis berkeyakinan bahwa individu merupakan inti masyarakat. Anggapan seperti ini, di antaranya dapat ditemukan dalam definisi masyarakat menurut Jean Jacques Rousseau (1712–1778), bahwa masyarakat tidak lebih sebagai hasil kontrak sosial yang diadakan oleh pihak-pihak yang otonom.

Pandangan atomisme maupun individualisme tersebut juga memperoleh dukungan dari para pemikir konflik (*the conflict thinkers*), seperti Augustine, Thomas Aquinas, Machiavelli, Hobbes dan John Locke.[85] Dalam perspektif konflik, individualisme diperlukan masyarakat karena menjadi dasar bagi ter-ciptanya proses sosial. Adapun Gumplowicz berpendapat bahwa secara implisit individualisme merupakan dasar utama terciptanya perubahan dan tertib sosial.[86]

---

[84] K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: PT. Gramedia Pusataka Umum, 1993), 30.

[85] George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory,* (New York: Alfred A. Knopf, 1988), 78.

[86] Earl Rubington dan Martin S. Weinberg (ed.), *The Study of Social Problems: Five*

Sedangkan Fay, tanpa bermaksud menafikan inti kebenaran atomisme yang memandang penting makna keterwakilan manusia (*human agency*), berpendapat bahwa hubungan antara diri dengan yang lain tidak seharusnya bersifat dikotomis, sebagai entitas yang berhadap-hadapan secara kaku dan keras. Sebaliknya, keduanya seharusnya merupakan entitas yang terbuka dan saling merespon atau berinteraksi secara dialektis satu dengan yang lain. Menurut Fay, sedemikian rupa kedua entitas sosial itu saling berhubungan satu sama lain, sehingga tanpa diri yang lain tidak mungkin setiap entitas memiliki kapasitas sebagai diri-diri seperti adanya.[87]

Holisme

Berbeda dengan atomisme, holisme memiliki kecenderungan menekankan pada tumbuhnya kesatuan dalam kehidupan manusia dengan mengesampingkan adanya perbedaan. Apabila atomisme menegaskan bahwa unsur pokok analisis sosial adalah individu; maka sebaliknya, holisme berpendirian bahwa individu-individu hanya merupakan produk kekuatan kultural dan sosial, sehingga kebudayaan dan masyarakat tentunya merupakan unit analisis utama di jajaran paling bawah.

Menurut van den Berghe, holisme sering dipakai para sosiolog sebagai salah satu pendekatan untuk merekonsiliasi teori struktural fungsionalisme dan teori konflik.[88] Sedangkan Brian Fay, memandang strukturalisme sebagai salah satu versi holisme yang lebih modern. Strukturalisme menegaskan bahwa pelaku-pelaku sadar (individu-individu)

Perspectives, (New York: Oxford University Press, 1971), 83.

87 Brian Fay, Contemporary, 47-48.

88 Piere van den Berghe, *Dialectic and Functionalism: Toward Reconciliation,* (American Sociological, Review, 1963), 695-705.

tidak menciptakan sistem makna di mana mereka hidup; Sebaliknya, justru sebagai subyek sosial, mereka diciptakan oleh suatu sistem dan hidup di dalamnya.[89]

Veeger menuturkan bahwa pandangan masyarakat yang bersifat holistis di bidang agama sering terungkap dalam panteisme dan monisme, yang mengajarkan tentang satunya umat berdasar realitas adi-alami. Monisme misalnya, menganggap bahwa keanekaan yang tampak pada indera manusia sebenarnya hanya ilusi belaka.[90]

Di bidang politik, pandangan masyarakat yang holistis sering menghasilkan konservatisme dan totalitarianisme. Peranan bebas individu, golongan atau partai yang menginginkan perubahan selalu dicurigai. Masyarakat tidak dikuasai oleh prinsip kemauan bebas individu, melainkan digerakkan oleh dinamika hukum atau sistemnya sendiri. Contoh pandangan seperti ini dapat dilihat dari ajaran dialektika sejarah budaya Karl Marx (1818–1883).[91]

Dalam hal strukturalisme di atas, meminjam logika Foucault, pada dasarnya perubahan sejarah atau sosial itu disebabkan oleh suatu sistem wacana (sosial), dan bukan oleh individu-individu (agen sosial). Para agen itu hanyalah merupakan pembawa suatu sistem wacana yang diciptakan oleh wacana tersebut. Perubahan sosial diidentikkan Foucault dengan perubahan geologis di mana sebuah sistem wacana membuka jalan bagi sistem wacana yang lain. Itu sebabnya, ketika seorang ilmuwan sosial melakukan suatu penyelidikan

[89] Brian Vay, Contemporary, 51.

[90] Veeger, Realitas Sosial, 89.

[91] Menurut Gurney, Marx sebenarnya bukan seorang ahli sosiologi dan tidak mengidentifikasi dirinya sebagai salah satunya. Namun, meskipun karya-karyanya terlalu asing untuk dicakup dalam istilah sosiologi, ada "sosiologi" yang dapat ditemukan dalam karya Marx (*there is a sociology to be found in Marx's work*). Patrick J. Gurney, *Historical Origins of Ideological Denial: The Case of Marx in American Sociology,* (USA: The American Sociologist, 1981), 196-201.

maka ia menjadikan strukturalisme sebagai salah satu pilihan teorinya.[92]

Holisme memiliki daya tarik khusus dalam ilmu sosial, sedikitnya karena dua alasan. *Pertama,* menurut sifat alaminya ilmu pengetahuan tidak hanya terfokus pada individu-individu, tetapi juga pada anggota sebuah golongan. Hal ini mengandung pengertian bahwa para anggota sebuah golongan, untuk kepentingan analisis ilmiah, pada hakikatnya harus dianggap sama. Misalnya, ketika para antropolog menjelaskan perilaku suku Ilogot, maka mereka menguraikan berdasarkan kekhasannya, bukan perilaku suku tersebut secara individu. Walaupun demikian, dorongan untuk menjelaskan fenomena dalam pengertian umum tersebut akan mendukung pendekatan holistik jika ditunjang oleh faktor *kedua,* yakni tujuan penjelasan ilmiah. Artinya, ilmu pengetahuan tidak hanya ingin menguraikan obyek-obyek kajian, tetapi juga menjelaskan obyek-obyek tersebut seperti adanya.[93]

Meskipun begitu, holisme saja, seperti halnya atomisme belaka, sama berat sebelahnya dalam menjelaskan masyarakat dan kebudayaan. Oleh karena itu, yang paling baik, menurut Brian Fay, adalah memadukan dan mengambil pokok-pokok pikiran keduanya, lalu memadukannya sedemikian rupa, sehingga dapat dihindari sifat berlebihannya. Dengan mencontohkan teori strukturasi Antoni Giddens dan konsepsi Burke tentang kebudayaan sebagai sebuah percakapan, Brian Fay menawarkan suatu bentuk pengakuan *win-win solution*. Yaitu, atomisme benar dalam hal menegaskan arti penting individu dalam kehidupan sosial manusia; sedangkan

[92] Brian Fay, Contemporary, Ibid.

[93] *Ibid*., 52-53.

holisme benar dalam hal menegaskan arti penting cara-cara kebudayaan dan masyarakat membentuk kegiatan manusia.[94]

Dengan jalan pikiran yang inklusif dan kompatibel ini, maka atomisme dan holisme tidak perlu menjadi pandangan yang saling bersaing. Sebab, melalui pemaduan *human agency* dengan kekuatan kultural dan sosial, maka kedua teori itu akan jauh lebih mudah dihayati. Dengan sendirinya, pertanyaan dikotomis apakah kebudayaan dan masyarakat yang menjadikan kita, ataukah kita yang menciptakan masyarakat dan kebudayaan? telah terjawab, yaitu kita menciptakan kebudayaan dan masyarakat, kemudian pada gilirannya kebudayaan dan masyarakat itu yang membentuk kita.

Perspektivisme dan Relativisme

Perspektivisme sebagai bentuk pergeseran dari positivism merupakan bentuk epistemologi kontemporer yang berasumsi bahwa seluruh pengetahuan pada intinya memiliki sifat perspektif. Dalam arti, pertanyaan pengetahuan dan penilaiannya selalu terjadi di dalam sebuah kerangka yang menyediakan sumber-sumber konseptual di mana dunia dapat dijelaskan dan digambarkan.[95] Fuller dan Myers menganggap perspektivisme sebagai sebuah respon terhadap dilema-dilema sosial dan akademik. Anggapan ini didasarkan pada adanya kecenderungan mengesampingkan pelayanan nyata terhadap masyarakat (*the real service to society*) dan mengutamakan penampakan ilmiah dalam dunia akademik.[96]

---

[94] *Ibid.*, 70.

[95] *Ibid.*, 72.

[96] Earl dan Martin (ed.), The Study of Social Problems, 84.

Sejalan dengan pandangan Fuller dan Myers tersebut, perspektivisme ini juga menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan sesungguhnya memerlukan sebuah "skema" agar tidak terjebak pada asumsi-asumsi dan pra-konsepsinya sendiri, sehingga dapat memandang realitas secara langsung sebagaimana adanya. Skema ini terdiri dari istilah-istilah yang menjadi bahan penyusun fakta, dan prinsip-prinsip signifikan yang mendasari pemilahan maupun perakitan fakta-fakta. Tanpa skema semacam ini, deskrispsi yang paling umum dari berbagai macam kejadian tidak akan mungkin terjadi. Atas dasar itu, kaum *perspectivist* menegaskan bahwa tanpa sebuah skema konseptual pelaksana, tidak akan ada kegiatan intelektual ataupun hal-hal yang mendasar seperti deskripsi sederhana.[97] Apalagi, ilmu pengetahuan tidak cukup hanya dengan penyusunan fakta-fakta, menjelaskan dan menguraikannya dengan deskripsi-despkripsi. Sebab, deskripsi selalu terjadi dalam sebuah kerangka kerja yang menyediakan sumber-sumber konseptual dalam menjelaskan suatu realitas.

Dengan skema-skema tersebut, ilmu pengetahuan akan terbantu dalam mengungkap fakta-fakta. Hal ini menunjukkan, bahwa apa yang disebut fakta pada dasarnya adalah "teori yang dihayati" (*all facts are what has been called "theory-impregnated"*). Misalnya, fakta mengenai kecelakaan mobil merupakan sebuah fakta hanya karena para pengurainya terlebih dahulu memiliki konsepsi atau teori mengenai apa yang ada atau tidak ada kaitannya dengan kinerja mobil, dan karena mereka memiliki kosa kata teoritis untuk melaporkan pengamatan mereka. Sampai di sini dapat dikatakan bahwa tidak ada pembedaan yang ketat dan mutlak antara fakta dan teori.[98]

[97] Brian Fay, Contemporary, 74.

[98] *Ibid.*

Adapun realtivisme menyatakan bahwa kita hidup di dalam skema-skema konseptual yang sama sekali berbeda dan tidak sepadan, yang tidak hanya membentuk pengetahuan kita tentang dunia, tetapi juga tentang dunia kita sendiri. Menurut relativisme, orang yang memiliki skema konseptual yang berbeda hidup di dunia yang berbeda pula.[99] Namun, asumsi relativisme ini ditolak oleh Fay dengan menggunakan "argumentasi dari penerjemahan". Menurut argumentasi ini, kesalahan terbesar relativisme adalah gagal melihat bahwa perbedaan mensyaratkan latar belakang kesamaan yang banyak. Sebagai akibatnya, relativisme terlalu menitikberatkan pada perbedaan, dan gagal menghargai persamaan.[100]

Argumentasi dari penerjemahan ini, diambil dari Donald Davidson, yang terdiri dari tujuh tahap:

1. Menyatakan bahwa yang hidup di dalam dunia konseptual yang berbeda dari kita berarti menyatakan bahwa mereka itu berbicara dan berfikir.
2. Untuk menyatakan bahwa yang lain berbicara dan berfikir, kita harus mengetahui bahwa mereka memang mengatakan sesuatu (bukan hanya menghasilkan bunyi).
3. Untuk mengetahui bahwa yang lain menyatakan sesuatu, kita harus mengetahui sekurang-kurangnya sebagian dari apa yang mereka maksud.
4. Untuk mengetahui apa yang dimaksud "yang lain", kita harus mampu menerjemahkan ujaran yang lain itu ke dalam bahasa kita.
5. Namun, untuk menerjemahkan ujaran mereka, kita harus menganggapnya berasal dari berbagai macam keyakinan,

[99] *Ibid.*, 82.

[100] *Ibid.*

keinginan, sikap dan cara-cara menghubungkan unsur-unsur mental tersebut.

6. Namun, untuk menyematkan unsur-unsur semacam itu pada mereka, kita harus mengasumsikan bahwa mereka sama dengan kita dalam hal latar belakang keyakinan, keinginan dan prinsip-prinsip pemikiran umum, bahwa kita hidup di dunia yang sama.
7. Akan tetapi, memiliki latar belakang kapisitas epistemik, keyakinan dan prinsip-prinsip penalaran yang sama berarti hidup di dunia yang sama dengan mereka.[101]

Walaupun begitu, argumen ini tidak mengimplikasikan kebulatan suara, karena hanya melokalisir ketidaksesuaian, tetapi tidak melenyapkannya. Oleh karena itu, diperlukan suatu bentuk sintesa yang matang antara perspektivisme dan relativisme. Sebab, jika terlalu memaksakan ketidaksamaan secara dramatis, maka akan kehilangan kapasitas untuk memahami orang lain (dan pada kahirnya juga kapasitas untuk menghargai perbedaan). Sebaliknya, jika memaksakan diri pada kesamaan secara dramatis, maka akan kehilangan kapasitas untuk menghargai dan memahami perbedaan, karenanya juga diperlukan untuk melihat orang lain sebagai sesuatu yang bukan kita. Akhirnya, orang yang diketahui hidup dalam kebudayaan yang berbeda-beda, tidak mungkin hidup di dunia yang berbeda, tetapi mungkin saja mereka hidup secara berbeda di dunia yang sama.[102]

Rasionalisme

Haruskah berasumsi bahwa orang lain bersikap rasional? Pada konteks multikultural, pertanyaan ini menjadi penting, karena dalam dunia perbedaan ada kepekaan menentang

[101] *Ibid.,* 84-88. Selanjutnya lihat Donald Davidson, *Inquiries Into Truth and Interpretation,* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

[102] *Ibid.,* 89-90.

etnosentrisme yang menegaskan bahwa yang berbeda dengan "kita" bersifat *irrational*. Para filosof sosial menyadari persoalan ini, karena penamaan seperti immoralitas dan irrasionalitas secara historis merupakan cara-cara yang samar untuk mengisyaratkan bahwa orang lain inferior.[103]

Untuk menjawab pertanyaan tersebut diperlukan pengarahan filosofis, sebab jawabannya tidak cukup dengan ya atau tidak. Dalam hal ini, diperlukan pendekatan rasionalis untuk menjelaskan berbagai tindakan manusia. Menurut Weber, pendekatan rasionalis memiliki konsekuensi penting dalam mempertanyakan suatu anggapan bahwa segala sesuatu yang dipandang sebagai terbukti sendiri (*self-evident*), sebenarnya, merupakan sesuatu yang problematik.[104] Artinya, bahwa pendekatan rasionalis mengharuskan para ilmuwan sosial untuk dapat memahami segala tindakan manusia yang tampaknya sederhana, tetapi sesungguhnya memiliki kompleksitas tersendiri.

Menurut rasionalisme, untuk menjelaskan berbagai tindakan manusia mensyaratkan penyampaian latar belakangnya; dan menyampaikan latar belakang berarti memperlihatkan bagaimana mereka sebagai makhluk rasional telah memberikan keyakinan dan keinginan para individu. Selanjutnya, rasionalisme juga menegaskan bahwa tindakan manusia pada tingkatan tertentu harus bersifat rasional, dan rasionalisme mengharuskan para ilmuwan sosial untuk memahami rasionalitas ini, bahkan pada perilaku yang tampaknya ganjil atau irrasional.[105]

---

[103] *Ibid.,* 92.

[104] Max Weber, *The Methodology of the Social Science,* (ed.) Edward A. Shils and Henry A. Finch, (New York: Free Press of Glenco, 1949), 85.

[105] Brian Fay, Contemporary, 92-93.

Namun, penjelasan kaum rasionalis tentang masalah di atas tidak cukup lengkap. Misalnya, penjelasan dengan menggunakan pendekatan alasan dan sebab, dengan asumsi setiap tindakan memberikan pra-anggapan bahwa para pelakunya bersikap rasional. Dengan memberikan contoh pertanyaan, mengapa seorang laki-laki melamar wanita?, Fay ingin menjelaskan bahwa pendekatan yang dipakai rasionalisme ini tidak cukup memuaskan. Sebab, sejumlah alasan mungkin merupakan jawaban yang tepat atas pertanyaan ini, tetapi belum tentu sampai pada alasan yang sebenarnya mengapa laki-laki itu melakukannya.

Atas dasar itu, sebenarnya mengatakan bahwa sebuah "penjelasan-alasan" berusaha memberikan alasan orang yang benar-benar menyebabkan dia bertindak dengan cara tertentu merupakan hal yang secara krusial menyesatkan. Sebuah "alasan" merupakan sebuah struktur abstrak yang terdiri dari proposisi-proposisi tertentu yang bertindak sebagai premis, dan proposisi lainnya sebagai kesimpulan. Begitulah, alasan tidak lebih merupakan isi pemikiran seseorang yang diungkapkan dalam kalimat-kalimat tertentu. Alasan adalah apa yang dipikirkan atau dirasakan sang pelaku. Akan tetapi, apa yang dipikirkan atau dirasakan oleh seorang pelaku harus dibedakan dari kepemilikannya atas pikiran atau perasaan tertentu. Mempunyai suatu pemikiran atau perasaan merupakan suatu keadaan atau proses psikologis, sedangkan isi proses bukan. Dengan demikian, mempunyai sebuah alasan tidak sama dengan alasan itu sendiri.[106]

Akhirnya, untuk menjawab pertanyaan di awal pembahasan ini, diperlukan asumsi bahwa "orang lain" yang dibicarakan berarti "agen-agen yang melakukan tindakan-tindakan intensional." Seorang agen mencari makanan untuk

[106] *Ibid.*, 96.

makan, menikah, memberikan suara bagi salah seorang calon bukan calonn yang lain, bermigrasi berargumen, menceritakan lelucon, memberontak terhadap otoritas dan terlibat dalam berbagai perilaku lain yang tidak terhitung jumlahnya yang dilakukan karena satu alasan. Perilaku agen dijelaskan dengan menggunakan penjelasan-penjelasan berdasarkan alasan yang menuntut proses-proses penalaran yang menyebabkan agen bertindak sebagaimana kehendak mereka. Proses penalaran ini hanya dapat ditemukan dengan berasumsi bahwa agen dan berbagai aktivitas mereka dapat dimengerti dalam pengertian bahwa mereka dapat dipahami. Tetapi untuk memahami, meyakini, menginginkan dan bertindak secara umum harus berkaitan secara rasional. Dengan kata lain, tanpa praduga bahwa agen rasional, maka seluruh untuk menginterpretasikan makna aktivitas mereka akan bisa rusak. Oleh karena itu, kita harus berasumsi bahwa pada umumnya agen adalah rasional.[107]

Interpretivisme

Filsafat ilmu sosial senantiasa dihadapkan pada dua dikotomi yang saling berkaitan, yaitu antara pemahaman dan penjelasan, atau antara sebab dan akibat.[108] Senada dengan pandangan ini, patologi sosial menurut Fuller dan Myers juga dihadapkan pada dua isu utama sosiologi, yakni keteraturan dan konflik (*social pathology focused on two major sociological issues: order and conflict*).[109] Interpretivisme membatasi diri dengan menggunakan alat dikotomi tersebut. Faham ini menyatakan bahwa, tidak seperti ilmu pengetahuan alam yang mencoba menjelaskan fenomena-fenomena yang tidak diniatkan (*non intentional*) dengan menemukan berbagai

[107] *Ibid.*,110.

[108] *Ibid.*, 133.

[109] Earl dan Martin (ed.), The Study of Social Problems, 81.

penyebabnya, pekerjaan ilmu sosial adalah memahami fenomena intensional dengan menginterpretasikan maknanya. Fenomena intensional dikatakan bermakna bila fenomena-fenomena itu memang merupakan apa yang ada padanya ditilik dari pengertian yang memang dimilikinya bagi mereka yang beraktivitas di dalamnya. Menyingkap pengertian ini merupakan cara untuk memahami fenomena intensional tersebut.[110]

Kaum interpretivis juga berpendapat bahwa interpretasi ilmiah sosial seyogyanya berpijak pada fenomena-fenomena yang sedang dikaji. Hal ini disebabkan identitas fenomena intensional berasal dari pengkonstruksian yang dilakukan oleh para pelakunya sendiri pada apa yang dialaminya dan skema makna yang mendasari pengkonstruksian tersebut. Agar bisa memahami suatu identitas, maka interpretivisme menyatakan para ilmuwan sosial hendaknya meng-interpretasikan suatu budaya dari perspektif batinnya sendiri.[111]

Namun, kesalahan interpretivisme adalah ketika mereka menyimpulkan bahwa ilmu sosial hanya bersifat interpretatif belaka. Padahal, ada banyak teori non-interpretatif yang signifikan dalam memberikan penjelasan ilmiah sosial. Kesalahan berikutnya bagi pandangan yang hanya berpusat pada satu teori saja adalah dia tidak menjelaskan jenis-jenis pertanyaan tertentu dan sudah pasti juga jawaban-jawabannya. Walaupun demikian, dari sisi yang lain Brian Fay masih menunjukkan kebenaran faham interpretivisme ini, yaitu anggapan bahwa uraian sosial yang bisa diterima harus memusatkan perhatiannya pada skema makna tempat fenomena itu berada dan sumber diambilnya fenomena itu.[112]

---

[110] Brian Fay, Contemporary, 133.

[111] *Ibid.*

[112] *Ibid.*

Intentionalisme dan Hermenetika

Pembahasan mengenai teori intensionalisme ini sangat terkait erat dengan konsep makna dalam konteks multikulktural. Dalam dunia multikulturl ada suatu kesadaran bahwa orang lain melakukan sesuatu yang berbeda dengan cara kita sendiri dan cara-cara kelompok kita dalam melakukan sesuatu. Artinya, anda tidak dapat beranggapan bahwa apa yang anda maksud dengan tindakan tutur, isyarat atau praktik itu tidak sama denga yang dimaksudkan orang lain. Dari sini, sehingga muncul suatu kaidah umum, bahwa ketika dihadapkan pada perilaku orang lain, jangan memberikan pra-anggapan bahwa perilaku itu memiliki maksud yang sama seperti saat anda memperlihatkan perilaku tersebut; hendaknya menanyakan apa makna perilaku itu?

Makna berasal dari akar kata *mainen* yang memiliki arti "yang ada di fikiran atau benar". Karenanya, makna suatu teks, tindakan, hubungan, dan seterusnya merupakan cerminan apa yang ada di dalam fikiran sang agen.[113] Dari keterangan ini dapat dipahami bahwa untuk mewujudkan keinginan maknawi, seseorang harus mengimplementasikannya pada tingkatan konkrit, yakni berupa tindakan. Tetapi, bisa juga tindakan tersebut memiliki tingkatan tertentu, sehingga tidak menutup kemungkinan seseorang melakukan tindakan serupa namun dengan derajat yang berbeda. Pertimbangan ini juga harus menjadi perhatian para sosiolog ketika memahami makna perilaku seseorang.

Di sini, intensionalisme dipahami sebagai suatu epistemologi yang menyatakan bahwa untuk memahami makna tindakan atau produknya sangat tergantung pada niat atau kemauan pelaku. Dengan demikian, seorang ilmuwan

[113] *Ibid.*, 137.

sosial tidak akan pernah melihat signifikansi dari suatu tindakan tertentu yang diimplementasikan oleh seorang pelaku, sebaliknya yang akan dilihat adalah makna intensional yang timbul dari adanya niat atau dorongan tersebut.

Pemikiran Brian Fay tentang intensionalisme berangkat dari adanya konsep integrasi unsur-unsur eksistensial atau batiniah dengan unsur-unsur relasional atau lahiriah. Sosiolog sebelumnya seperti Weber mengklasifikasikan tahapan tersebut menjadi dua. *Pertama,* memahami makna suatu perilaku yang dapat diketahui secara langsung atau tidak langusng. Secara langsung jika pelaku menuturkan maksud tindakannya; sedangkan secara tidak langsung harus ada upaya penyingkapan dengan cara ikut merasakan tindakan seperti dilakukan oleh individu. *Kedua,* setelah mendapatkan suatu pemahaman, maka pemahaman itu harus dikonsepsikan agar menampakkan pemaknaan tertentu, sebab konsep merupakan abstraksi dan konstruksi pikiran.[114]

Unsur relasional tidak selamanya mesti berupa gerakan tertentu, namun bisa juga berupa tutur kata. Tutur kata, sebagaimana penuturan Brian Fay, merupakan pengungkapan suatu tindakan yang bersifat simbolis. Tutur kata bisa berarti cara menyampaikan informasi, cara mengungkapkan keinginan dan cara menunjukkan kerangka fikir. Dengan tutur kata inilah manusia menggambarkan dunia dan dirinya kepada orang lain maupun dirinya sendiri.[115]

Menurut Lawrence, perilaku sosial individu dapat juga dimaknai sebagai fenomena psikologis. Marah, benci, guncangan jiwa dan neurosis merupakan daftar kosepsi psikologis dalam diri individu. Fenomena psikologis ini tampak dari perilaku, baik karena pelampiasan atau sebagai

[114] K. J. Veeger, Realitas Sosial, 179.

[115] Brian Fay, Contemporary, 136.

ekspresi kekecewaan. Refleksi dari perilaku inilah yang populer dengan sebutan gejala *symptoms*. Dari gejala-gejala fisik ini pula para sosiolog dan psikolog menggali makna tindakan seseorang.[116]

Agar dapat memahami tindakan intensional diperlukan dua upaya sekaligus. *Pertama*, melakukan pengamatan terhadap sisi "dalam" atau "sisi pikiran" maupun sisi luar suatu tindakan. *Kedua,* menyingkap pikiran-pikiran yang bekerja pada suatu tindakan. Dalam hal ini, Collingwood menyatakan bahwa seorang sejarawan harus "meninjau kembali" pikiran seorang agen sesuai dengan pikirannya sendiri, yakni "merenungkan kembali pikiran pengarangnya."[117] Berfikir kembali berarti menangkap konsepsi-konsepsi agen mengenai fakta situasinya, keyakinan dan keinginannya, serta kemungkinan tindakan berdasarkan keinginan, keyakinan dan proses pertimbangan yang mendalam pada diri seorang agen. Berfikir kembali juga mengandung pengertian menemukan alasan agen dalam bersikap seperti yang diperlihatkannya. Dengan cara seperti inilah makna suatu tindakan dapat disingkap.

Pembacaan terhadap perilaku individu dengan melepaskan makna sosial-nya dan hanya memusatkan perhatian pada proses fikirannya saja ditentang oleh intensionalisme. Sebab, bagi kalangan intensionalis, seorang penyelidik sosial bisa memahami makna secara lebih mendalam dibanding agennya sendiri. Hal ini bisa terjadi karena makna ditangkap bukan melalui proses psikologis dengan menghidupkan atau meninjau kembali fikirann agen,

---

[116] Lawrence K. Frank, Psichology and Social Order, in (ed.) Daniel Lerner, *The Human Meaning of the Social Sciences,* (New York: Meridian Books, 1960), 238-241.

[117] Brian Fay, Contemporary, 139. Selanjutnya lihat, R. G. Collingwood, *The Idea of History*, (Oxford: The Clarendon Press, 1961), 283.

tetapi karean proses interpretatif yang menempatkan suatu tindakan pada konteks yang sesuai. Menghidupkan atau meninjau kembali merupakan proses identifikasi psikologis di mana sejarawan mengalami kembali proses fikiran yang terjadi dalam diri seorang agen ketika melaksanakan berbagai tindakan. Sebaliknya, penafsiran bukan merupakan proses psikologis, tetapi proses eksplikatoris yang menempatkan tindakan pada konteks intensional dan sosial yang relevan, yaitu dunia multikultural agen.[118]

Kemudian, dalam memahami tindakan sosial seseorang juga terdapat *hermeneutics* sebagai antitesa dari *intentionalism*. Hermenetika dikaitkan secara khusus dengan pandangan-pandangan Gadamer. Menurut Gadamer, makna suatu tindakan (teks atau praktik) bukan merupakan sesuatu yang ada pada tindakan itu sendiri; namun makna selalu merupakan makna bagi seseorang sehingga bersifat relatif bagi seorang penafsirnya. Makna, bagi teori ini, tidaklah pernah melibatkan satu elemen pun (agen dan niatnya), namun dua elemen yang harus ditafsirkan (tindakan, teks dan sejenisnya) dan para interpreternya.[119]

Menurut Gadamer, makna bersifat *multivalent* dan *dyadic*. Disebut *multivalent* karena tindakan intensional atau produknya akan memiliki banyak makna sesuai dengan interpreter yang dilibatkan. Sedangakan dikatakan *dyadic* karena makna hanya muncul dari adanya hubungan antara dua subyek. Hal ini sangat berbeda dengan faham intensionalisme, bahwa makna bersifat *univalent* dan *monadik*. Dikatakan *univalent* karena setiap tindakan memiliki makna khusus, dan dikatakan *monadic* karena makna berasal hanya dari satu subyek, yaitu agen.[120]

---

[118] *Ibid.,* 139.

[119] *Ibid.,* 142.

[120] *Ibid.*

Selain itu, Gadamer juga menyebutkan bahwa makna hanya akan muncul saat diinterpretasi dan akan terus muncul kembali pada setiap inetrpretasi baru. Namun, harus diketahui pula bahwa makna akan muncul dari situasi dan kondisi penafsirnya, tidak muncul dari teks atau pelaku tindakan. Hal ini dikarenakan pengalaman, tindakan atau teks berada dalam konteks sosial dan sejarah yang berbeda-beda. Inilah yang dimaksudkan oleh Gadamer sebagai suatu pengertian bahwa tindakan yang bermakna menjadi bermakna hanya jika ditempatkan dalam suatu konteks interpretatif tertentu oleh seorang interpreter khusus yang melakukan penafsiran guna menampakkan maknanya.

Nomologikalisme dan Historisisme

Nomologikalisme pada dasarnya merupakan teori, yang berkembang pasca era Newton, yang menganut suatu model penjelasan di mana peran sentral dimainkan oleh kaidah-kaidah ilmiah. Sedangkan historisisme berpandangan bahwa identitas berbagai macam wujud dan tindakan sosial terletak dalam sejarah. Ini berarti, untuk memahaminya melalui penangkapan fenomena perkembangan sejarah, sehingga mereka bisa menjadi apa adanya.[121]

Nomologikalisme melibatkan usaha untuk menyimak berbagai peristiwa dan wujud tertentu sebagai contoh pola-pola umum atau kaidah. Dalam hal ini, nomologikalisme menuntut para penyelidik untuk melampaui hal-hal tertentu agar bisa memahami apa yang bisa dimiliki bersama oleh hal-hal tertentu lainnya. Sebaliknya, historisisme mendukung perhatian yang ketat pada proses khusus yang digunakan untuk menghasilkan suatu wujud atau peristiwa tertentu.

---

[121] *Ibid.*, 155.

Dengan cara ini, ia dapat menerangkan apa yang bersifat unik terhadapnya.

Dalam konteks multikultural, baik nomologikalisme maupun historisisme dihadapkan suatu pertanyaan, apakah pemahaman kita terhadap orang lain pada dasarnya bersifat historis? Pertanyaan ini, seperti diakui oleh Brian Fay, meskipun pada awalnya dimaksudkan untuk menangkap perbedaan antara dua pandangan itu, namun sesungguhnya lebih berhubungan dengan masalah yang secara langsung relevan dengan makna multikulturalisme, yakni akhir dari perbedaan antar manusia.

Menurut nomologikalisme kaidah-kaidah ilmiah bersifat umum, yakni kaidah-kaidah tersebut menegaskan suatu hubungan invarian antar anggota satu kelas peristiwa dengan yang lain. Dengan sifat umumnya itu, maka nomologikalisme berkeyakinan bahwa fenomena sosial juga dapat dijelaskan secara nomologis seperti halnya peristiwa dan obyek ilmu pasti. Untuk keperluan ini, penjelasan nomologis menuntut agar berbagai fenomena dideskripsikan dengan menggunakan istilah-istilah yang sangat umum sebelum dapat memasukkan penjelasan ke dalam kaidah-kaidah ilmiah. Hanya ketika berbagai peristiwa dideskripsikan (dengan cara-cara seperti ini) maka dapat dilihat sebagai anggota kelas yang sama.[122]

Adapun historisisme, sebagai penentang utama nomologikalisme, ber-pendapat bahwa identitas berbagai wujud atau peristiwa sosial terletak dalam sejarahnya, sehingga memahaminya berarti menangkap perkembangan sejarahnya. Menurut historisisme, memahami suatu bangsa, orang atau lembaga berarti menemu-kan proses tersebut, yang dengannya ia menjadi dirinya sendiri. Contoh paling

[122] *Ibid.*,164.

jelas mengenai penjelasan historis ini adalah berbagai peristiwa dalam sejarah naratif. Misalnya, ketika Thucydides mendeskripsikan kemajuan perang Peloponnesia, ia menunjukkan bagaimana berbagai macam tindakan dan peristiwa mengarahkan satu sama lain kepada tujuan tertentu. Tipe penjelasan seperti ini secara luas bersifat genetika, yang menyajikan peristiwa *eksplanandum* (e) sebagai tahap akhir dalam urutan peristiwa yang menghasilkan.[123]

Menanggapi kedua pandangan ini, Fay secara luas memandang bahwa penjelasan nomologis dan genetika merupakan bagian dari suatu usaha umum untuk menejelaskan aktivitas manusia dan produk-produk dari aktivitas ini. Masing-masing memberikan apa yang tidak dimiliki pihak lain; hanya dengan bersama-sama saja keduanya dapat memberikan suatu gambaran yang lengkap tentang apa yang kita lakukan dan siapa diri kita sebagai manusia.

Realisme Naratif, Konstruktivisme Naratif, dan Naratifisme

Dalam dunia multikultural, kebudayaan merupakan suatu proses yang terus menerus berlangsung, bukan sebagai wujud yang statis. Dalam proses seperti ini, maka seorang agen hanyalah tetap sebagai agen. Tetapi, kebudayaan sebagiannya tersusun dari berbagai cerita yang dengannya para anggotanya memintal jaringan-jaringan yang signifikan, jaringan-jaringan yang bisa memahami masa lalu dan menginformasikan pilihan-pilihan masa depan.

Dalam kaitan inilah realisme naratif mengklaim bahwa struktur-struktur naratif ada dalam dunia manusia itu sendiri dan tidak hanya dalam cerita-cerita yang disampaikan orang-

[123] *Ibid.*,170.

orang tentang dunia. Kehidupan manusia sudah terbentuk ke dalam cerita-cerita sebelum para ahli sejarah atau penulis biografi berusaha menyampaikan cerita-cerita ini.[124]Menurut realisme naratif, hal yang sama berlaku bagi para ahli sejarah dan penulis biografi, bahwa tugas mereka adalah menyampaikan cerita-cerita yang permulaan, pertengahan dan bagian akhirnya mencerminkan permulaan, pertengahan dan akhir berbagai peristiwa sebenarnya yang dinarasikan. Struktur naratif telah ada dalam materinya; sejarah dan biografi yang baik dapat memproduksi struktur yang telah ada sebelumnya.

Realisme naratif dalam perkembangannya terbagi menjadi dua. *Pertama,* realisme naratif mengklaim bahwa semua sejarah manusia merupakan perkembangan dari suatu cerita tunggal yang menanti untuk diceritakan oleh ahli sejarah universal. *Kedua,* realisme naratif yang paling lunak (*the modest version of realism narative*), mengklaim bahwa kehidupan para individu (termasuk individu-individu yang terorganisir dalam kelompok) mengingkarnasikan pola naratif tertentu sebagai peristiwa.[125]

Namun, dalam beberapa pertimbangan, seorang realis naratif bisa saja melontarkan klaim lagi bahwa ada suatu permulaan alamiah (kelahiran) dan akhir alamiah (kematian) ke dalam penegasan yang lebih lunak bahwa setiap kehidupan tersusun dalam suatu urutan naratif, di mana episode-episode tertentu akan tergambar secara menonjol di dalamnya. Sampai di sini, Brian Fay menunjukkan bahwa hal penting dari realisme naratif ini adalah sesungguhnya terdapat titik-titik awal, akhir dan klimaks dalam berbagai urusan manusia.[126]

---

[124] *Ibid.,* 179.

[125] *Ibid.,*180.

[126] *Ibid.,*182.

Klaim-klaim naratif tersebut, dalam pandangan Fay tidak dapat disalahkan sepenuhnya. Tetapi terdapat pertimbangan berikut yang barangkali dapat membantu menilai kembali tentang kebenaran realisme naratif. Karena identitas suatu tindakan atau suatu kehidupan merupakan fungsi akibat-akibat kausalnya, maka keadaan yang tak dapat dipastikan secara fundamental menandai deskripsinya. Karena akibat kausal suatu tindakan atau kehidupan dapat terus berlanjut tanpa batas ke masa depan, bahkan setelah para partisipan meninggal, dan dikarenakan sifat cerita mengenai tindakan atau kehidupan ini yang disampaikan akan sangat dipengaruhi oleh berbagai akibat ini, maka naratif kehidupan tidak pernah dapat ditetapkan. Tidak ada satu pun "cerita definitif" yang disampaikan dari sebuah kehidupan. Dengan demikian, tidak ada satu pun kehidupan yang dapat menjadi sebuah cerita "dalam dirinya sendiri" karena cerita-cerita kehidupan tidak bersifat mandiri.[127]

Dengan kata lain, ada suatu kesan bahwa kesalahan utama realisme naratif adalah menghilangkan peran akibat kausal dalam berbagai cerita suatu kehidupan. Hal ini yang mengantarkan pembahasan ini kepada konstruktivisme naratif, meskipun sebenarnya konstruktivisme naratif hanyalah suatu sisi lain dari realisme naratif.

Konstruktivisme naratif mengklaim bahwa para ahli sejarah menempatkan struktur-struktur sejarah pada arus peristiwa yang tidak berbentuk. Bagi kaum konstruktivis pandangan bahwa kehidupan manusia merupakan cerita adalah kemunduran. Menurut mereka, naratif adalah produk seni sebagaimana usaha para ahli sejarah dan penulis biografi untuk memahami kehidupan, bukan produk dalam kehidupan itu sendiri. Kehidupan manusia hanya terdiri dari rangkaian

[127] *Ibid.*, 186.

peristiwa yang menunut penulis biografi selanjutnya untuk menempatkan pada rangkaian ini sebuah struktur naratif untuk menganggapnya dapat dimengerti. Narartif disusun, bukan ditemukan, dan merupakan kreasi setelah adanya fakta ketika seseorang dapat, dari perspektifnya sendiri, menempatkan peran-peran tertentu dalam berbagai cerita tertentu ke berbagai macam peristiwa dan hubungan kehidupan orang-orang.[128]

Walaupun begitu, konstruktivisme naratif ini, sebagaimana realisme naratif yang dikritiknya, juga mengandung kelemahan. Misalnya, dengan bersikeras pada karakter age-agen naratif yang disusun secara murni untuk menceritakan kepada diri mereka sendiri dan orang lain, konstruktivisme naratif menjadi bersifat satu sisi. Ia gagal berbuat adil terhadap fakta bahwa berbagai aktivitas para agen yang sedang berlangsung baik secara individu maupun kolektif telah mewujudkan naratif. Dengan demikian, konstruktivisme seperti halnya realisme naratif gagal menerangkan fakta bahwa agen-agen intensional menggunakan bentuk-bentuk naratif untuk menunjukkan inteligibilitas (keadaan dapat dimengerti) atas berbagai tindakanmereka. Konstruktivisme naratif juga gagal melihat cara-cara bahwa kehidupan dan cerita adalah penggalannya.[129]

Akhirnya, muncul narativisme yang berusaha merambah jalan tengah antara realisme naratif dan kostruktivisme naratif, dengan harapan bisa memahami apa yang berguna dalam keduanya. Menurut narativisme, pandangan yang benar tentang hubungan naratif dan kehidupan adalah dengan menangkap terlebih dahulu apa yang benar tentang realisme (bahwa bentuk naratif tidak bersifat kebetulan, juga bukan hanya merupakan alat penggambaran saja; dan

[128] *Ibid.,* 190-191.

[129] *Ibid.,*193-194.

identitas kita sebagai agen adalah mewujudkann naratif) tanpa memasukkan apa yang salah dari realisme (bahwa kehidupan masing-masing orang hanyalah suatu naratif tunggal di mana agen merupakan pengarang parsialnya dan penulis biografi hanyalah seorang reporter belaka). Lagi pula, realisme perlu berbuat adil terhadap pandangan-pandangan konstruktivisme naratif (bahwa keterangan naratif setiap kehidupan dapat terus menerus direvisi secara tak terbatas) tanpa membuat kesalahan-kesalahannya (bahwa berbagai naratif dan bentuk naratif hanyalah penciptaan yang dikenakan pada materi yang tidak bersifat naratif).[130]

Obyektivisme dan Fallibilisme

Obyektivitas biasanya dijadikan sebagai alat pertahanan. Obyektivitas menuntut agar para ilmuwa sosial menolak diintimidasi oleh atau menolak menjadi agen-agen bagi agenda-agenda politik dan kebijaksanaan konvensional yang ada. Obyektivitas juga menentukan agar mereka tidak menutupi agenda-agenda politik dan pribadi mereka sendiri sebagai laporan-laporan ilmiah mengenai bagaimana masyarakat dan manusia di dalamnya bisa berjalan sebagaimana mestinya. Tetapi bagaimana obyektivitas harus dipahami? Secara historis, tafisran obyektivitas yang paling penting adalah tafsiran yang diberikan oleh obyektivisme. Dengan demikian, untuk menerangkan arti obyektivitas sebagaimana telah dipahami dengan paling berpengaruh menuntut agar obyektivitas dibayangkan dalam konteks obyektivisme. Tegasnya, obyektivisme bisa didefinisikan sebagai tesis bahwa terdapat realitas "didalamnya" yang tidak tergantung pada pikiran dan bahwa realitas ini dapat diketahui sedemikian rupa.[131]

---

[130] *Ibid.*,194.

[131] *Ibid.*,200.

Para obyektivis memulai penjelasannya dengan menginterpretasikan perbedaan antara propaganda dan ilmu berkaitan dengan perbedaan antara pikiran-pikiran dan apa yang dipikirkan. Oleh karena itu, dasar mereka dalam menafsirkan kebenaran adalah berpusat pada perbedaan antara apa yang ada dalam pikiran dan apa yang sesungguhnya diperoleh di luar pikiran. Dengan demikian, sangat wajar untuk berfikir bahwa dalam berbagai hal di mana isi pikiran berbeda dengan berbagai realitas eksternal, maka isi pikiran ini adalah palsu. Apabila isi pikiran mencerminkan apa yang ada di realitas tersebut, maka isi pikiran tersebut adalah benar. Dari sini, kita sampai pada pemikiran tentang pengetahuan sebagai suatu jenis replikasi (tiruan) di mana isi pikiran kita (bagaimana kita merepresentasikan realitas) dengan tepat mereproduksi relitas sebagaimana ia tidak tergantung pada kita.[132]

Kesulitan terbesar yang dihadapi obyektivisme dalam menjelaskan obyektivitas ini adalah, bahwa menyesuaikan pikiran dengan realitas merupakan distorsi-distorsi yang diciptakan oleh pikiran-pikiran itu sendiri. Kemudian cabang definisi lainnya tentang obyektivitas ini juga menunjukkan kesulitan serupa, yaitu bahwa obyektivitas diperoleh dari pentingnya menghilangkan elemen-elemen subyektif yang mengaburkan persepsi mental. Dengan demikian, obyektivitas juga dapat didefinisikan sebagai keadaan kognitif yang secara *a priori* kekurangan berbagai kategori dan konsepsi, keinginan, emosi, pertimbangan nilai dan sebagainya yang pasti menyesatkan dan dengan demikian dapat mencegah pencapaian kebenaran obyektif.

Menjawab kesulitan ini diperlukan suatu bentuk penafsiran bahwa struktur realitas ada secara terpisah dari pikiran dan dengan demikian kebenaran obyektif tersebut ada, baik orang yang memperhatikan mengetahuinya

[132] *Ibid.*,201.

ataupun tidak, menilainya ataupun tidak, menginginkannya sebagaimana adanya atau lebih memilih alternatif yang lain. Dengan kata lain, berbagai keadaan dunia selalu ada dalam dunia itu sendiri, dan pengetahuan terdiri dari usaha untuk menemukan sifat dari keadaan-keadaan ini. Jadi realitas pastilah sudah tersusun sebelumnya dalam pengertian bahwa keadaan-keadaannya menungggu orang-orang yang akan mengetahui untuk mendapatkannya.[133]

Akhirnya Fay mengatakan, obyektivisme merupakan sebuah kompleks gagasan. Ia mencakup ontologi realis, epistemologi positifis, teori kesesuaian kebenaran dengan kemajuan ilmiah dan aksiologi ketidaktertarikan. Dalam kompleks gagasan ini, obyektivitas dipahami sebagai sebuah kekayaan hasil-hasil penelitian, yakni kekayaan hasil-hasil yang benar. Sebuah teori atau fakta dikatakan obyektif jika sesuai dengan realitas apa adanya. Kedua, orang-orang atau metode-metode dikatakan obyektif jika mereka dapat menghilangkan elemen-elemen subyektif yang biasanya menghalangi pencapaian kebenaran yang obyektif.[134]

Interaksionisme

Pada bagia kahir dari tulisannya, fay megatakan bahwa tidak ada dualisme dalam filsafat ilmu sosial yang lebih kritis dari pembahasan relasi antara "diri" dengan "yang lain", dan topik yang ada relevansinya dengan hubungan antara persamaan dan perbedaan. Dalam konteks ini, solipsisme, atomisme, holisme maupun relativisme semuanya sangat problematis. Semuanya membesar-besarkan perbedaan dan mengabaikan kesamaan atau kemiripan, serta menyepelekan berbagai kemungkian terjadinya interaksi.[135]

---

[133] *Ibid.,* 203.

[134] *Ibid., 204.*

[135] *Ibid.,* 228.

Atas dasar itu, diperlukan suatu epistemologi interaksionis yang beranggapan bahwa semua pemahaman bersifat komparatif. Tidak ada pemahaman *diri* tanpa pemahaman "*yang lain*". Hanya melalui interaksi dengan orang lain seseorang akan benar-benar mengetahui apa yang berbeda dan khas pada diri orang tersebut. Itulah sebabnya bepergian ke luar negeri atau membaca biografi mengenai orang lain sedemikian hebat dalam menyingkap diri.[136]

Dikarenakan adanya saling keterkaitan antara identitas dan perbedaan, suatu ketegangan akan terdamaikan dalam diri ilmuwan sosial dengan orang yang dikaji, sehingga akan melahirkan kepekaan terhadap perbedaan kultural dan sosial. Ketegangan ini akan dengan sendirinya menampilkan dirinya dalam berbagai macam cara dalam analisis sosial multuikultural.

Dengan demikian, maka ilmu sosial tentunya menjadi bersifat "refleksif". Artinya, para ilmuwan sosial harus menyadari siapa dan di mana posisi mereka. Apa yang mereka hadirkan dalam analisis sosial, bagaimana mereka di mata pihak yang dikaji, perilaku apa yang dihasilkan oleh kehadiran mereka (termasuk juga mendorong kesadaran diri), sehingga mengubah, menguatkan ataupun mengurangi bentuk emosi, hubungan atau aktivitas tertentu. Para ilmuwan harus menyadari gaung yang mereka hasilkan pada orang lain (maupun diri mereka sendiri), dan dengan cara demikian maka berbagai temuan penelitian ilmu-ilmu sosial menjadi dapat "dipertanggungjawabkan" (*accountable*).[137]

Dari ulasan di atas, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya berbagai teori-teori sosial yang ada selama ini terjebak pada

[136] *Ibid.*

[137] *Ibid.*, 230-231.

dunianya masing-masing. Dari *solipsism* hingga *objectivism* semuanya berpedoman asumsi-asumsi maupun proposisi-proposisi yang dianggapnya paling benar, sehingga masing-masing tidak menyadari bahwa dalam teorinya itu tersimpan banyak kelemahan. Oleh karena itu, sangat penting mencoba membangun suatu kesadaran atau jalan baru yang lebih bisa mengingatkan kekurangan dan mempertemukan kelebihan dari teoiri-teori tersebut melalui *interactionism*. Dengan cara seperti ini, akan terbangun suatu interaksi-dialektis yang terbuka di antara teori-teori ilmu sosial dan pada gilirannya dapat menjawab problematika yang timbul dalam dunia multikultural. Oleh karena itu, pemahaman yang tepat terhadap sebelas tesis yang di atas harus dilakukan secara *sistemik-integralistik*.

PERSPEKTIF TEORI

Pokok bahasan dalam studi ini adalah masalah yang berkaitan dengan tindakan dan pandangan Pesantren "*Ngalah*", sebagai institusi budaya (ulama' dan/atau agama), dalam memelihara pendidikan humaniora masyarakat Purwosari, Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur. Pendidikan humaniora dimaksud, seperti telah dijelaskan di atas, adalah sebuah kerangka pembelajaran pesantren tentang bagaimana menjadikan manusia manusiawi, dalam arti berbudaya. Kerangka pendidikan humaniora pesantren merupakan persoalan kebudayaan yang unik, karena meskipun--seperti diyakini William--apapun tujuan suatu praktik budaya sarana produksinya selalu bersifat materi,[138] tetapi di pesantren proses produksi, peneguhan, dan reproduksi makna itu justru menunjukkan coraknya yang sangat kuat pada aspek

[138] William, Culture, 87.

religi.[139] Persoalan teoritis ini semakin meneguhkan bahwa studi tentang pesantren memang tidak bisa dipisahkan dari pemahaman terhadap Islam sebagai agama yang ikut mengkonstruksi praktik-praktik budaya di dalamnya.

Secara sosiologis agama dapat dimengerti dari tiga dimensi sekaligus, yaitu dimensi realitas empiris masyarakat; dimensi ajarannya yang fungsional sebagai landasan subyektif tindakan individu pemeluknya; dan dari berbagai mekanisme hubungan yang diciptakan oleh pemeluk agama itu sendiri. Oleh karena itu, untuk memahami suatu masyarakat dan agamanya diperlukan pengetahuan yang lebih dari sekadar rumusan keyakinan, ajaran-ajaran formal, dan struktur formal organisasi keagamaan mereka. Menurut Bellah, beberapa jenis pengetahuan tersebut meskipun penting tetapi tidak dapat memberikan pengetahuan inti tentang suatu agama. Padahal, kendati sangat sulit dimengerti, pengetahuan inti itulah yang sesungguhnya diperlukan dalam memahami agama. Inti agama, dalam perspektif Bellah, adalah makna terdalam suatu agama bagi pribadi para pemeluknya.[140]

Sejalan dengan paradigma perilaku sosial, ketika inti agama telah mengambil posisi dalam pikiran, perasaan dan aspirasi individu-individu pemeluknya, maka dari sana akan terlihat bagaimana keterlibatan religius itu membentuk dan mempengaruhi seluruh kehidupan mereka, dan bagian-bagian lain dari kehidupan mereka pada saatnya juga akan

---

[139] Jadi, meskipun kebudayaan itu dikonstruksi dalam beragam aliran makna dan mancakup seperangkat ideologi dan bentuk budaya, masih terdapat unsur makna yang dapat dipandang sebagai induk dan bersifat dominan. Proses penciptaan, pemeliharaan, dan reproduksi serangkaian makna dan praktik otoritatif inilah yang disebut Gramsci dengan 'hegemoni budaya'. Baca Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart, 1968).

[140] Rober N. Bellah, *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, dalam (terj.) Wardah Hafidz dan Wiladi Budiharga. (Jakarta: Karti Sarana dan PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992), 1.

mempengaruhi religi itu sendiri. Dalam konsepsi William, ini merupakan suatu bentuk relasi sosial ekspresif yang dapat membentuk makna dan nilai sehari-hari dalam keseluruhan hidup masyarakat.[141] Analisis dalam tudi ini di antaranya adalah dimaksudkan untuk mengeksplorasi dan menganalisis keseluruhan cara hidup (budaya) pesantren yang terekam pada ruang dan waktu tertentu agar 'struktur perasaan', makna atau nilai dan pandangan hidup yang dimiliki bersama oleh masyarakat pesantren dapat dipadukan dan sambil secara terus menerus disadari bahwa rekaman-rekaman tersebut merupakan bagian dari 'tradisi' yang dipelihara dan ditafsirkan secara selektif.

Tujuan analisis tersebut didasarkan pada pandangan William yang membedakan tiga level kebudayaan. *Pertama,* ada kebudayaan yang hidup pada ruang dan waktu tertentu, yang hanya dapat diakses sepenuhnya oleh mereka yang hidup pada ruang dan waktu tersebut. *Kedua,* ada kebudayaan yang terekam, dengan segala macamnya, dari seni sampai dengan fakta yang paling banyak ditemukan dalam kehidupan sehari-hari. *Ketiga,* sebagai faktor yang mengkaitkan kebudayaan dan periode kebudayaan, atau kebudayaan tradisi selektif.[142] Atas dasar pandangan ini pula, teori yang digunakan dalam studi tentang budaya pesantren di sini diartikan sebagai usaha untuk memahami kompleks hubungan antar elemen dan nilai-nilai dalam keseluruhan cara hidup pesantren dan masyarakatnya.

Usaha memahami keseluruhan cara hidup pesantren, meminjam istilah William, dalam konteks "ruang dan waktu" atau "kritik sejarah" di atas, menurut Gottschalk sangat diperlukan, karena kebenaran dan makna hidup itu

[141] Raymond William, *The Long Revolution* (London: Penguin, 1965), 63.

[142] William, Revolution, 66.

hanya dapat ditemukan di dalam sejarah.[143] Oleh karena itu, sejarah bukan sekadar rekaman peristiwa masa lalu, tetapi ia harus dipahami sebagai usaha menggali nilai-nilai yang dapat memberikan penjelasan dan pedoman hidup masa sekarang. Dalam hal ini, Dilthey menyatakan perlunya mengembangkan mazhab sejarah, karena persoalan-persoalan sosiologis dan pikiran manusia bukanlah produk alam, melainkan hasil sejarah. Atas dasar itu, kesadaran manusia yang tersembunyi di balik perbuatannya bukan hal yang mustahil untuk diketahui. Justru karena manusia itu memiliki kesadaran, maka perbuatannya dapat dipahami (*verstehen*) dengan mengungkap fikiran, hasrat, perasaan, dan tujuan-tujuannya.[144]

Dengan menggunakan pendekatan penelitian kualitatif, studi ini berusaha menghubungkan suatu kompleks hubungan nilai-nilai yang berlaku di pesantren sebagai rumusan sikap dan tindakan sosial individu-individu yang ada di dalamnya. Sebagai institusi budaya yang sarat dengan muatan agama, maka rumusan tindakan dan sikap sosial pesantren tersebut tentunya juga dikaitkan dengan sistem kepercayaan yang diyakini bersama oleh kelompok masyarakatnya. Demikian juga, karena pesantren tidak lain adalah bagian dari sistem sosial yang lebih besar, maka sikap dan tindakan pesantren di sini juga akan dilihat dari kaitannya dengan rumusan situasi dan posisi sosial pesantren, sebagai kepentingan sosialnya. Apa yang dimaksud dengan kepentingan sosial dalam studi ini adalah semua produk-produk sosial-budaya pesantren dan sikap orang atau sekelompok orang yang ada di dalamnya.

---

[143] Louis Gottschalk, Understanding History, dalam Nugroho Notosusanto (terj.), *Mengerti Sejarah,* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975), 74.

[144] David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 3 (New York: The Macmillan Company & The Free press, 1972), 85.

Berangkat dari permasalahan di atas, maka persoalan peran pesantren dalam memelihara pendidikan humaniora di Jawa Timur akan diterangkan dalam kaitannya dengan fakta sosial yang lain. Fakta sosial ini dimaksudkan sebagai alasan-alasan logis yang mendasari suatu tindakan pesantren dalam mewujudkan pendidikan humaniora. Dengan cara seperti ini, maka hasil akhir yang diharapkan dari pembahasan penelitian ini adalah suatu penjelesan fungsional (*functional explanation*) dan perbandingan terkendali suatu fakta pesantren dengan fakta-fakta sosial yang lain.

BAGIAN III

KARAKTERISTIK LOKASI

PONDOK Pesantren *Ngalah* adalah lembaga pendidikan Islam tradisional seperti pada umumnya. Pesantren *Ngalah* mengajarkan pemahaman keagamaan (*tafaqquh fiddin*) berdasarkan warisan intelektual para ulama' salaf yang terkemas di dalam kitab kuning (*al-kutub al-shafra'*). Sebagaimana pada pesantren lain, pemahaman keagamaan (Islam) yang diajarkan di Pesantren *Ngalah* ini juga meliputi ilmu fiqh, akidah, akhlaq, tasawuf, dan ilmu-ilmu alat yang menunjang pemahaman para santri terhadap kitab-kitab utama yang menjadi rujukannya, yaitu ilmu *nahwu*, *sharaf*, dan *i'lal*.

Namun, secara spesifik, Pondok Pesantren *Ngalah*, yang biasa disingkat oleh para santrinya dengan PPN dan lebih dikenal oleh masyarakat dengan sebutan Pondok *Ngalah*, memiliki keunikan atau distingsi tersendiri dari kebanyakan pesantren. Dari panggilan namanya saja, pesantren yang terletak di Kecamatan Purwosari, Kabupaten Pasuruan ini menunjukkan keunikannya bila dibanding dengan pesantren lain yang pada umumnya menggunakan nama-nama serapan dari Bahasa Arab. Pesantren ini lebih memilih menggunakan

nama yang digali dari khazanah Bahasa Jawa, yaitu kata *Ngalah*.

Selain itu, di mata publik di dalam negeri maupun para tamu manca negara yang berkunjung ke pesantren, mereka memiliki impresi yang kuat terhadap Pondok *Ngalah* sebagai pesantren yang menjunjung tinggi harkat dan martabat kemanusiaaan. Impresi positif ini tampak dari ajaran-ajaran pengasuh pesantren, yaitu KH. Moh. Sholeh Bahruddin, yang konsen terhadap isu-isu kemanusiaan, seperti toleransi keberagamaan, pluralitas, penghormatan terhadap sesama, hak-hak sipil dan kewargaan, dan seterusnya. Oleh karena itu, Islam yang diajarkan kepada para santrinya adalah Islam yang menekankan pada diseminasi cinta dan kasih sayang pada alam semesta, yaitu *Islam Rahmatan lil 'alamin*. Menurut Kiai Sholeh, manusia diciptakan sebagai makhluk sosial, yang senantiasa berhajat pada pertolongan dan bantuan orang lain dalam kesehariannya. Tidak ada manusia yang sanggup menjalani semua segi kehidupannya sendirian, tanpa bantuan dan keberadaan manusia lain. Di titik inilah Kiai Sholeh mengajak kepada para santri dan warganya untuk senantiasa berbaik hati, menanamkan rasa kasih sayang, dan saling mengasihi antarsesama dengan tanpa melihat latar belakang agama, kelas sosial, tingkatan ekonomi, atau apapun. Bahkan Allah SWT pun tidak pernah melarang umat manusia untuk hidup berdampingan, rukun, serta saling mengasihi dan menghormati di antara sesama mereka.

> **Allah** tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama, dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

> Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama, dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. *(Qs. al-Mumtahanah: 8-9)*

Dalam sebuah riwayat hadis shahih yang disampaikan oleh Imam Thabrani dalam kitab *Mujamma' az-Zawaid* (Juz 8 : 340), Rasulullah SAW telah mengajarkan kepada umat Islam agar saling mengasihi dan menyayangi antarsesama, meskipun berbeda agama, ras, suku, bahasa, budaya, maupun bangsa:

> **Dari** Abi Musa ra. sesungguhnya dia mendengar bahwa Nabi Muhammad SAW berkata: tidak dikatakan orang beriman di antara kamu sekalian, sehingga kalian saling mengasihi atau menyayangi. Sahabat berkata: wahai Rasulullah kita semuanya (komunitas sahabat) sudah saling mengasihi. Rasulullah bersabda: Sesungguhnya kasih sayang itu bukan hanya di antara kamu saja, tetapi kasih sayang kepada seluruh umat manusia dan alam semesta (HR. Thabrani)

Menurut Syaiful Ma'ruf, visi *Islam Rahmatan lil 'alamin* dan pluralitas Pesantren *Ngalah*, khususnya kiai Sholeh, tersebut didasari oleh suatu kesadaran tentang keragaman (pluralitas) sebagai *sunnatullah*. Artinya, keragaman merupakan realitas yang tidak dapat dihindari, baik dalam konteks agama, etnik, maupun budaya. Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat majemuk *(pluralistic society)*, sebagaimana terefleksi dari realitas yang ada. Bukti kemajemukan itu juga bisa

disandarkan pada semboyan dalam lambang Negara Republik Indonesia "*Bhineka Tunggal Ika*". Masyarakat Indonesia yang plural dilandasi oleh berbagai perbedaan horisontal maupun vertikal. Perbedaan horisontal meliputi keragaman sosial berdasarkan suku bangsa, bahasa, adat istiadat dan agama. Sedangkan perbedaan vertikal menyangkut keragaman pada lapisan atas dan bawah, di bidang politik, sosial, ekonomi, maupun budaya. Atas dasar itu, menurutnya, sangat wajar kalau Kiai Sholeh (selaku *founding father*) Pesantren *Ngalah* menjadikan kemajemukan (*multiculturality*) sebagai salah satu misi pengajaran di dalam pesantrennya. Moto "*Bhineka Tunggal Ika*" di dalam Pancasila dan UUD'45 dijadikan sebagai konsep pembangunan manusia seutuhnya, bukan hanya pada aspek pembangunan fisik dan ekonomi saja, tapi juga penguatan akhlak atau moralitas masyarakat dan kaum santri. Di sinilah peran pesantren dan para kiai yang menjadi sentral figurnya diharapkan bisa membimbing masyarakat agar bisa menjadi umat Islam seutuhnya, sehingga kerinduan bangsa Indonesia untuk menikmati perdamaian dan kesejahteraan bersama dapat dirasakan di dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).[145]

Komitmen kebangsaan seperti ini sangat banyak sekali indikatornya yang tampak dari perilaku, pernyataan, ajaran, hingga keputusan atau kebijakan kiai Sholeh yang diberlakukan di pesantren maupun masyarakatnya. Misalnya, maklumat tentang "Sikap, Perilaku, dan Wawasan Kenegaraan dan Kebangsaan" yang disampaikan pada semua keluarga pesantren pada tahun 2012 sebagai berikut:

---

[145] Muh. Syaiful Ma'ruf, "DARUT TAQWA; MINIATUR INDONESIA: Telaah Sinergitas Pendidikan Formal dan Nonformal Darut Taqwa", dalam https://ajichrw.wordpress.com/2009/07/17/ darut-taqwa-miniatur-indonesia/9-11-2015

> **Kami** berharap semua dewan guru, dosen, dan pegawai Yayasan Darut Taqwa, bagi yang S3/ Doktor harus bersikap/berwawasan/ berprilaku kebangsaan, bagi yang S2 bersikan/berwawasan negarawan, bagi yang S1 terserah. Hal ini mengingat pentingnya kebutuhan yang dibutuhkan di masyarakat adalah sikap tersebut. Setelah kami menengok ke belakang jauh dari kejadian ke kejadian, seperti Gestapu (G-30 S PKI), Petrus (Misterius), Gerakan Islam Radikal atau perang antarumat beragama, maka kami segera mengambil sikap tersebut. Sebab, masyarakat selalu menjadi korban, kasihan... Karena mereka bukan hewan. Siapa lagi yang bisa kami ajak untuk mengayomi masyarakat, kalau tidak orang yang ada di sekeliling kami sendiri. Demikian atas ajakan kami (tangisan kami mohon dilayani biar tidak terjadi kembali tragedi memilukan di atas).[146]

Kesadaran tentang kemajemukan memang merupakan komitmen pengabdian pesantren sejak awal untuk menjaga negeri ini. Oleh karena itu, menjadi kiai ataupun kaum santri yang sempurna harus mengerti jati diri, visi, dan misi pesantren, sekaligus juga memahami cita-cita yang ingin dicapai Indonesia. Dalam konteks ini, almarhum KH. Muchit Muzadi mengingatkan komunitas pesantren dengan seluruh penghuninya sebagai berikut:

> **Indonesia** adalah sebuah negara besar, dalam arti, besar jumlah penduduknya, besar jumlah pulaunya, besar jumlah suku bangsanya, besar jumlah kekuatan politiknya, dan tentu saja

[146] http://galakgampil.ngalah.net/bacaan/kebangsaan/154-maklumat...9-11-2015.

> besar jumlah kepentingan yang menyertainya. Senyatanya, mengelola sesuatu yang besar lebih sulit dan lebih membutuhkan kearifan ketimbang mengelola sesuatu yang kecil. Dalam konteks Indonesia, kata "besar" juga berhubungan dengan kemajemukan atau kebhinekaan. Masyarakat Indonesia sangat majemuk. Secara politik dalam kemajemukan selalu ada kelompok besar dan kelompok kecil; ada mayoritas dan minoritas. Oleh karena itu, kemajemukan seringkali menimbulkan masalah yang berkaitan dengan kepentingan kelompok, kepentingan mayoritas, dan kepentingan minoritas.[147]

Berdasarkan komitmen kebangsaan inilah pesantren melakukan upaya-upaya pendidikan para warganya melalui serangkaian kajian keagamaan agar tradisi yang dialirkan oleh para ulama di masa lalu dapat terus berkesinambungan. Sekalipun begitu, menurut Kiai Sholeh, sebagai konsekuensi dari proses dialektis pesantren dengan zaman dan lingkungan sosial-budayanya, maka warga pesantren juga dituntut untuk bijaksana dalam menjawab tantangan dan memenuhi kebutuhan yang ada. Dengan berpegang pada kaidah *ushuliyah* yang sudah *masyhur* di pesantren, yaitu *al-muhafadhoh 'ala qadim al-sholih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah*, Pondok Pesantren *Ngalah* secara *istiqamah* melakukan proses produksi dan reproduksi terhadap sumber-sumber tradisinya yang sangat kaya dari masa lalu.

Bagaimana proses produksi dan reproduksi tersebut terjadi, sebagai peran konstruksi humaniora yang dimainkan oleh kiai Sholeh bersama para santrinya di Pesantren *Ngalah*

[147] Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchit Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008), 99.

inilah yang akan menjadi perhatian peneliti dalam ulasan bab ini. Secara kronologis, pembahasan mengenai peran Pesantren *Ngalah* dalam mengajarkan kearifan hidup bagi masyarakatnya akan dimulai dari sejarah ringkas kelahirannya berikut ini:

SEJARAH RINGKAS PENDIRIAN PESANTREN *NGALAH*

Sejarah ringkas kelahiran dan perkembangan Pondok Pesantren *Ngalah* peneliti adopsi sepenuhnya dari narasi yang ditulis oleh warga di dalam *website* resmi pesantren (www.ngalah.net). Dari tulisan di dalam *official website* tersebut dijelaskan bahwa Pondok Pesantren *Ngalah* atau yang disingkat dengan PPN dan yang lebih dikenal dengan sebutan Pondok *Ngalah* merupakan salah satu Pondok Pesantren yang bertempat di Kabupaten Pasuruan. Pondok *Ngalah* didirikan oleh KH. Moh. Sholeh Bahruddin Kalam pada tanggal 30 Agustus 1985 Masehi atau bertepatan dengan Jum'at *Pahing* 14 *Dzulhijjah* tahun 1405 Hijriyah. Sama halnya dengan Pondok Pesantren yang lain tentunya Pondok *Ngalah* juga mempunyai histori yang panjang.

Diawali pada tahun 1984 setelah *manjing suluk* (mendalami Ilmu *Thoriqoh*) pada KH. Munawir Kertosono, pengasuh sekaligus pendiri pondok yaitu KH. Moh. Sholeh Bahruddin mendapat amanah dari beliau (KH. Munawir) dan ayahnya (KH. Bahruddin Kalam) untuk mendirikan pondok pesantren. Inti dari amanah tersebut adalah KH. Moh. Sholeh Bahruddin diperintah mencari tempat untuk mendirikan pondok pesantren. Akhirnya pada akhir tahun 1984 KH. Moh. Sholeh Bahruddin berhasil menemukan tempat yang sesuai seperti apa yang diamanahkan oleh gurunya.

Tepatnya pada hari Jumat *Pahing* bersamaan dengan

pelaksanaan shalat Jum'at, Pondok Pesantren *Ngalah* diresmikan oleh KH. Bahruddin Kalam yang disaksikan oleh beberapa ulama, pemerintahan dan masyarakat sekitar. Ulama yang hadir pada saat itu diantaranya adalah KH. Munawir (Kertosono-Nganjuk-Jawa Timur), KH. Abu Amar (Pasrepan-Pasuruan-Jawa Timur), KH. Sirajuddin (Purwosari-Pasuruan-Jawa Timur) dan perwakilan ulama Sidogiri yang membawa pesan dari KH. Nawawi bahwa beliau sangat ridho dengan berdirinya pondok pesantren ini. Tidak hanya itu selang beberapa itu, KH. Ahmad Muthohar (Mranggen-Semarang-Jawa Tengah), pengarang beberapa kitab klasik sekaligus guru KH. Moh. Sholeh Bahruddin, datang ke bumi *Ngalah* dan juga memberikan restunya terhadap berdirinya Pondok Pesantren *Ngalah*.

Romo Kyai Sholeh bersama tamu undangan saat peresmian Pondok Ngalah

Setelah Pondok Pesantren *Ngalah* diresmikan, awalnya Pondok Pesantren *Ngalah* memiliki beberapa santri yang dibawa oleh pengasuh dari pondok ayahnya di Carat-Gempol-Pasuruan. Karena pada saat itu belum ada gute'an (tempat semacam asrama untuk istirahat santri), maka dibangunlah gute'an tersebut seadanya dari bambu untuk istirahat. Kemudian pada tahun 1986 dengan kegotongroyongan masyarakat sekitar berdirilah bangunan berlantai dua dengan jumlah 4 kamar sebagai tempat tidur santri putra yang kemudian disebut asrama A (A.1 A.2 A.3 A.4) dan kini beralih menjadi A.1 A2 dan A.8 A.9. Tidak hanya itu seiring dengan pergantian waktu, santri yang menuntut Ilmu pada beliau (Romo KH. Sholeh Bahruddin) kian hari kian bertambah banyak, tak ketinggalan pula santri putri pun mulai banyak yang mengaji dan belajar kepada beliau. Melihat perkembangan santri putri yang kian bertambah membuat para sahabat beliau ikut memikirkan tempat tinggal mereka. Tidak jauh beda dengan pembuatan asrama putra, pembangunan tempat tinggal bagi santri putripun dilakukan, walhasil tidak lama kemudian berdirilah asrama B dengan jumlah kamar pertama kali 2 lokal yaitu B.1 B.2 yang kini menjadi kantor pusat putri.

Setelah tahun demi tahun berganti, Pondok *Ngalah* mengalami perkembangan dan kemajuan yang sangat pesat. Ini ditandai dengan bertambahnya santri dari setiap tahunnya. Sampai saat ini Pondok Pesantren *Ngalah* memiliki 3500 santri (terhitung data Bulan *Muharram* 1434 H). Untuk menampung sejumlah santri tersebut, Pondok *Ngalah* memiliki 9 asrama, mulai asrama A s/d I yang kesemua asrama tersebut terbagi dalam beberapa wilayah untuk santri putra dan putri serta dalam wilayah tingkat pendidikan formal baik itu RA (TK) s/d Universitas.

PROGRAM-PROGRAM PENDIDIKAN

Pesantren sebagai subkultur tersendiri pada masyarakat Jawa memiliki sistem pengetahuan yang berkembang di dalam latar tradisinya yang unik dan syarat dengan muatan asli keislaman maupun keindonesiaan. Dengan latar sosial-budaya seperti itu pesantren dalam perjalanan historisnya secara berkesinambungan terus memproduksi nilai-nilai humaniora yang secara informal terkemas di dalam berbagai aktivitas dan komunikasi sosial maupun pengajaran ilmu keagamaan yang terlembaga secara formal.

Secara formal, pengajaran tentang nilai-nilai kemanusiaan dan kebijaksanaan hidup di pesantren terkemas dalam berbagai ilmu-ilmu keislaman, seperti *fiqh* (hukum Islam), ushul fiqh (sistem hukum Islam), *hadits* (tradisi kerasulan), *'adab* (kesusastraan Arab), *'ulum al-tafsir* (sistem pemahaman al-Qur'an), *'ulum al-hadits* (sistem pemahaman tradisi Nabi), *tawhid* (sistem keyakinan), *tarikh* (sejarah Islam), *tasawuf* (sufisme), dan *akhlaq* (tata etika). Seluruh mata kajian keislaman tersebut pada masa-masa awal kelahiran pesantren biasanya disampaikan melalui pengajian secara nonformal, yaitu *sorogan* atau *wetonan*. Sedangkan pada perkembangan akhir tahun 70-an, selain menggunakan dua metode pengajaran tersebut juga dilakukan secara klasikal di dalam lembaga pendidikan formal yang dikenal dengan madrasah atau bahkan sekolah.

Oleh karena itu, secara formal di Pesantren *Ngalah* juga ditemukan adanya program-program pendidikan yang terbagi ke dalam tiga kategori, yaitu pendidikan formal, nonformal, dan informal yang semuanya berada di bawah naungan Yayasan Darut Taqwa Sengonagung. Adapun deskripsi masing-masing program pendidikan dimaksud adalah sebagai berikut:

Pendidikan Formal

Sebagaimana lazimnya pendidikan formal, di Pesantren *Ngalah* jenis pendidikan ini juga dilakukan secara klasikal dengan menggunakan pendekatan modern dalam tata manajerial maupun administrasinya. Pada berbagai jenis dan jenjang pendidikan formal yang ada, para pengelola yang sebagian besar merupakan pengurus dan juga *ustadz* di pesantren telah menerapkan "roda deming" (perencanaan, pelaksanaan, pengawasan, dan perbaikan) dalam unit kerjanya di madrasah, sekolah, hingga perguruan tinggi yang diselenggarakan oleh Yayasan Darut Taqwa Sengonagung.

1. Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) Anak Sholeh SHOLEH

   Nama lembaga pendidikan prasekolah yang diselenggarakan oleh Pesantren *Ngalah* adalah Pendidikan Anak Usia Dini atau yang biasa diistilahkan dengan PAUD Anak Sholeh. Lembaga pendidikan bagi anak-anak usia prasekolah ini didirikan oleh kiai Sholeh pada tahun 2014. Sesuai dengan perkembangan usianya, Pesantren *Ngalah* mendidik anak-anak PAUD ini dengan mengutamakan pengenalan pada lingkungan alam dan sekitarnya melalui permainan dan sosialisasi.

   Tidak banyak hal yang membedakan PAUD Anak Sholeh ini dengan yang ada pada umumnya di luar pesantren. Hanya, anak-anak usia bermain di sini telah dibiasakan dengan lingkungan pesantren yang kental dengan suasana keagamaan dan spiritual, sehingga pada saat remajanya nanti mereka akan tumbuh sebagai pribadi yang lebih terbuka dengan nilai-nilai intrinsik yang ada dalam setiap suasana keagamaan maupun spiritual.

2. Raudhatul Athfal (RA) Darut Taqwa

Secara jenjang, Raudhatul Athfal (RA) Darut Taqwa ini sebenarnya sama kedudukannya dengan PAUD Anak Sholeh, yaitu sebagai lembaga pendidikan pra-sekolah. Hanya, dari segi usia peserta didiknya di RA Darut Taqwa dua tahun lebih tua dari mereka yang berada di PAUD. RA Darut Taqwa ini didirikan oleh kiai Sholeh pada tahun 1995, yaitu sekitar satu dasawarsa setelah berdirinya Pesantren *Ngalah*.

Pendekatan pendidikan di RA ini juga setingkat lebih tinggi bila dibanding dengan PAUD. Para peserta didik di lembaga ini, selain dimatangkan kemampuan sosialisasi dan pemahamannya terhadap lingkungan pesantren, mereka juga sudah mulai dibiasakan dengan beberapa praktek ritual atau peribadatan dan do'a. Selain itu, para peserta didik di jenjang ini telah diperkenalkan juga dengan simbol-simbol pesantren, seperti bangunan fisik berupa masjid, bilik santri, *ndalem* kiai; peralatan mengaji seperti kitab kuning, *saba'* (semacam bahan baku untuk membikin tinta), *dampar*, *guci* (tempat menyimpan tinta), dan gambar tokoh-tokoh kiai pesantren; hingga berbagai aktivitas dan sarana komunikasi sosial pesantren berupa ritual atau seremonial keagamaan, puji-pujian, dan kasidah atau nyanyian ala pesantren. Dengan pembiasaan terhadap lingkungan simbolik di lingkungan pesantren tersebut sejak dini, maka peserta didik akan mampu menggali kandungan makna dan nilai-nilai humaniora yang berada di balik setiap aspek-aspek simbolik tersebut di usia dewasanya kelak.

3. Madrasah Ibtidaiyah (MI) Darut Taqwa

Madrasah Ibtidaiyah Darut Taqwa Sengonagung, berdiri secara resmi berdasarkan Surat Keputusan Departemen Agama RI melalui Kepala Kantor Departemen Agama Wilayah Provinsi Jawa Timur dengan status terakreditasi "B". Nomor : B /Kw.13.4 / MI / 2474 / 2006 tanggal 24 Februari 2006.

Salah satu kekhususan dari program-program yang selama ini ada adalah bahwa proses belajar mengajar siswa tidak sekedar mendapatkan bimbingan di dalam kelas-kelas reguler, melainkan juga ditempatkan dalam asrama Pesantren *Ngalah (boarding School).* Melalui pembinaan ini siswa tidak sekedar dikondisikan untuk mendapatkan *transfer of knowledge*, namun juga dibina dan dibimbing dalam pembangunan karakter *(Character building).* Kekhususan yang sudah terbangun ini akan diteruskan sebagai visi dan misi yang dikembangkan di MI Darut Taqwa.

Perkembangan mutu pendidikan Madrasah Ibtidaiyah yang berorientasi pada pemberdayaan kelembagaan merupakan tanggung jawab pemerintah (Departemen Agama RI) dan masyarakat. Secara operasional, pengembangan manajemen MI Darut Taqwa Sengonagung merupakan tanggung jawab kepala madrasah, guru, dan unsur-unsur di dalamnya. Penerapan unsur-unsur manajemen organisasi meliputi: perencanaan, pengorganisasian, pelaksanaan, pengawasan dan pengendalian pendidikan di sekolah serta evaluasi harus dilakukan agar proses pendidikan di MI Darut Taqwa dapat terlaksana sesuai dengan tujuan yang diharapkan.

4. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Darut Taqwa 02

MTs Darut Taqwa 02 Sengonagung berdiri pada tahun 1987 yang awalnya merupakan filial (gabungan) dari MTs Darut Taqwa Carat-Gempol. Namun, seiring berjalannya waktu, dengan diterbitkannya ijin operasional dari Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi Jawa Timur pada tahun pelajaran 1989/1990 dengan NSM: 212 35 14 09 031, maka secara resmi MTs Darut Taqwa 02 Sengonagung terpisah dengan induknya MTs Darut Taqwa Carat-Gempol, namun di belakang nama MTs Darut Taqwa Sengonagung menggunakan identitas 02.

MTs. Darut Taqwa 02 Sengonagung Purwosari berada dalam naungan Yayasan Darut Taqwa Sengonagung yang dibina oleh KH. M. Sholeh Bahruddin selaku pengasuh Pondok Pesantren *Ngalah*. Latar belakang pendirian lembaga MTs Darut Taqwa 02 ini berawal dari bentuk kepedulian dari KH. M. Sholeh Bahruddin terhadap pendidikan anak-anak di sekitar Pondok Pesantren *Ngalah* dan menyediakan layanan pendidikan bagi mereka yang ingin sekolah formal, sehingga tidak sampai kesulitan mencari sekolah di luar lingkungan pesantren.

Seiring berjalannya waktu dan dengan berbagai upaya yang telah dilakukan, MTs Darut Taqwa 02 semakin berkembang. Terbukti dari segi kuantitatif dan kualitatif pendidikannya mengalami peningkatan yang cukup signifikan dari tahun ke tahun. Oleh karena itu, sejak tahun pelajaran 1999/2000 MTs Darut Taqwa 02 Sengonagung memperoleh status "DISAMAKAN" berdasarkan SK Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi Jawa Timur nomor: Wm.06.03/ PP.03.2/115/SKP/1999 pada tanggal 14 Januari 1999.

Pada saat diterbitkannya aturan baru tentang sistem akreditasi yang dilakukan oleh DAM atau BAS, maka pada tahun pelajaran 2005/2006 hasil akreditasi memperoleh satus "A" (unggul) berdasarkan SK Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi Jawa Timur Nomor: A/Kw.13.4/MTs/ 223/2005.

Upaya peningkatan dan pengembangan mutu pendidikan di Madrasah Tsanawiyah Darut Taqwa 02 Sengonagung Purwosari terus dilaksanakan dengan berbagai pola pengembangan, antara lain upaya kualifikasi dan peningkatan tenaga pengajar, pengembangan sarana dan prasarana, peningkatan profesionalitas guru dalam kegiatan belajar mengajar, peningkatan mutu dan manajemen penyelenggaraan pendidikan serta upaya-upaya lainnya sebagai pendukung peningkatan mutu pendidikan. Dalam pada itu juga, untuk meningkatkan pendidikan anak didik pada tahun pelajaran 2007/2008 MTs Darut Taqwa 02 memunculkan kelas unggulan.

5. Sekolah Menengah Pertama (SMP) *Bhineka Tunggal Ika*

SMP *Bhineka Tunggal Ika* merupakan salah satu sekolah umum jenjang menengah yang diselenggarakan di Pesantren *Ngalah*. Penyelenggaraan pendidikan umum dalam wujud SMP ini merupakan bentuk kepekaan kiai Sholeh dalam membaca kecenderungan dan kebutuhan masyarakat sekitar pesantren yang masih berorientasi pada pendidikan formal di luar pesantren. Sementara itu, kiai Sholeh melihat dengan jelas bagaimana tantangan generasi usia remaja yang begitu kompleks, jika hanya berbekalkan pendidikan umum saja maka dirasa sangat tidak cukup dalam menghadapi sejumlah tantangan tersebut. Oleh karena itu, agar kebutuhan masyarakat yang masih memiliki kecenderungan menyekolahkan

putra-putri mereka ke sekolah umum tetap terpenuhi, tetapi juga masih memperoleh sentuhan pendidikan keagamaan model pesantren, maka didirikanlah SMP Bhineka Tunggal Ika.

Semangat dan cita-cita di balik penyelenggaraan pendidikan model sekolah di dalam pesantren yang diinisiasi oleh pengasuh Pesantren *Ngalah* terbukti memperoleh animo yang tinggi di masyarakat sekitar Purwosari. Bahkan, sebaran siswa-siswi SMP Bhineka Tunggal Ika ini telah menjangkau hingga Kecamatan Purwosari, bahkan hingga keluar Kabupaten Pasuruan. Perkembangan kelembagaan maupun akademik yang signifikan dari penyelenggaraan sekolah umum di dalam Pesantren *Ngalah* ini tidak terlepas dari pandangan visioner kiai Sholeh yang mampu diterjemahkan oleh para pengelola dan dewan guru ke dalam pola kepemimpinan dan manajemen sekolah sebagaimana tergambar pada rumusun visi dan misi SMP Bhineka Tunggal Ika sebagai berikut:

Visi :

Menjadikan siswa yang kreatif, mandiri, cakap berbahasa dan teknologi, bermoral serta berwawasan multikultural

Misi :

a. Menyelenggarakan pendidikan yang memberikan sentuhan awal terhadap pengembangan psikomotor dan memberikan tindakan yang dapat memacu kreatifitas dan kemandirian;
b. Menyelenggarakan pembelajaran melalui pengembangan diri dalam bentuk pendalaman bahasa Inggris dan pengelolaan sekolah dengan

menggunakan SIM (Sistem Informasi Manajemen) dan *e- learning*;

c. Menyelenggarakan pendidikan yang Mengembangkan nilai-nilai religius dan budi pekerti luhur melalui tata kehidupan budaya sekolah dan masyarakat;
d. Menyelenggarakan pendidikan yang berorientasi pada pengenalan wawasan ke-bhinnekaan dan toleransi;

6. Madrasah Aliyah (MA) Darut Taqwa

MA Darut Taqwa merupakan varian pendidikan keagamaan kelas menengah atas yang diselenggarakan oleh Pesantren *Ngalah* dalam wujud sekolah formal. Lembaga pendidikan ini didirikan pada tahun 1989 atau sekitar empat tahun setelah kehadiran pesantren di tengah masyarakat Purwosari. Terselenggaranya pendidikan madrasah tingkat menengah atas di Pesantren *Ngalah* ini merupakan wujud kepekaan dan kepedulian kiai Sholeh dalam memenuhi kebutuhan masyarakat Purwosari atas ketersediaan layanan pendidikan keagamaan yang dilaksanakan dengan tata kelola manajemen modern dan profesional.

Sebagaimana pada umumnya Madrasah Aliyah yang ada di luar pesantren, jurusan yang dibuka di MA Darut Taqwa meliputi: Jurusan IPA, Jurusan IPS, dan Jurusan Bahasa.

7. Sekolah Menengah Atas (SMA) Darut Taqwa

SMA Darut Taqwa adalah salah satu lembaga pendidikan formal yang berada dalam naungan Yayasan Darut Taqwa yang dipimpin oleh Kiai Sholeh Bahruddin. SMA ini merupakan lembaga swasta di jalur pendidikan

umum yang berada di dalam lingkungan Pondok Pesantren *Ngalah*.

Pendirian lembaga pendidikan ini dilatarbelakangi oleh beberapa pemikiran dan pertimbangan yang menggambarkan arti penting dari keberadaan lembaga pendidikan formal setingkat SMA bagi masyarakat di sekitar Pesantren *Ngalah.* Menurut kiai Sholeh, keberadaan sekolah setingkat SMA swasta di Kecamatan Purwosari sudah lumayan banyak, namun masyarakat membutuhkan lembaga pendidikan dengan pengajaran yang menyeimbangkan antara kecerdasan intelektual dan spiritual, sehingga diharapkan putra-putri mereka dapat memiliki keluhuran akhlak atau moral. Sebagaimana telah jamak diketahui oleh masyarakat melalui media elektronik maupun cetak, bahwa problematika sosial yang menimpa bangsa ini banyak yang berkaitan dengan remaja atau anak-anak usia sekolah menengah ke atas. Oleh karena itu, Pesantren *Ngalah* bermaksud untuk menempatkan diri dan berperan aktif dalam pembinaan usia remaja tersebut dengan mendirikan SMA Darut Taqwa secara profesional dan mensinergikan antara pendidikan formal dengan pendidikan model pesantren.

Selain itu, di sekitar Kecamatan Purwosari, khususnya di Kelurahan Sengon-agung ketersediaan SDM yang potensial untuk berkembang dan yang mengalami *dropout* karena tekanan ekonomi cukup banyak. Oleh karena itu, pendirian SMA Darut Taqwa ini juga diniatkan untuk memfasilitasi potensi remaja yang bisa diaktualisasikan dan sekaligus juga untuk menampung mereka yang tidak memiliki kemampuan ekonomi untuk mengenyam pendidikan sekolah sampai

keluar wilayah Purwosari. Dengan cara demikian, Pesantren *Ngalah* beranggapan barangkali bisa turut melestarikan pendidikan dari ancaman keterpurukan, baik secara kelembagaan maupun personal para siswa-siswinya.

Dari beberapa pertimbangan tersebut, Kiai Sholeh Bahruddin berinisiatif untuk mendirikan Lembaga Pendidikan SMA baru, pada tanggal 19 Juli 1999. Sekalipun usia Pesantren *Ngalah* saat itu masih boleh dibilang terlalu muda untuk mengelola beberapa lembaga pendidikan formal, tetapi apapun yang terjadi, menurut kiai Sholeh, "*the show must go on*". Dengan bermodalkan niat yang lurus karena syi'ar agama yang ditunjang dengan kesabaran dan keuletan ketua yayasan, terbukti SMA Darut Taqwa berjalan lancar dan terus meraih berbagai kesuksesan sampai sekarang. Bahkan, menurut pengakuan salah seorang siswa yang mengaku bangga bisa belajar di SMA Darut Taqwa: "dari segi usia, sekolah kami ini memang jauh lebih muda dari sekolah-sekolah yang lain di Kabupaten Pasuruan, tetapi dari segi perkembangan dan prestasi, kami merasa lebih baik secara kualitas maupun kuantitas bila dibanding dengan SMA yang lain".[148] Pernyataan salah seorang siswa tersebut bisa dimaklumi, karena SMA Darut Taqwa ini memang didukung dengan ketersediaan fasilitas yang lumayan lengkap dengan tenaga pendidikan maupun kependidikan yang sebagian besar masih berusia muda dan profesional di bidangnya. Siswa-siswa SMA Darut Taqwa sering menjuarai dan menjadi delegasi dalam berbagai ajang kompetisi atau forum-forum penting yang diselenggarakan di tingkat kabupaten maupun

[148] *Wawancara,* 4 Oktober 2015, SMA Darut Taqwa Sengonagung.

wilayah. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila perkembangan sekolah ini dari tahun ke tahun terus meningkat secara pesat dari segi animo masyarakat untuk mendaftarkan putra-putrinya SMA Darut Taqwa.

8. Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Darut Taqwa

Berawal dari kerjasama yang dilakukan antara Pesantren *Ngalah* dengan SMKN 1 Purwosari tentang pengembangan *life skills* pada tahun 2002 yang mendapatkan animo cukup tinggi dari para santri dan masyarakat sekitar pesantren, maka pada tahun 2003 didirikanlah Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Darut Taqwa sebagai kelas jauh dari SMKN 1 Purwosari. Kemudian, setelah berjalan selama 3 tahun perkembangan sekolah kejuruan ini dipandang telah memiliki kesanggupan untuk mandiri, maka sejak tahun 2006 Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Darut Taqwa secara resmi telah melepaskan diri dari SMKN 1 Purwosari dan berada di bawah naungan yayasan Darut Taqwa yang dipimpin oleh Kiai Sholeh Bahruddin.

Sejak kemandiriannya tersebut, Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Darut Taqwa terus melakukan penataan kelembagaan dan langkah-langkah inovatif, sehingga mencapai beberapa kemajuan dan prestasi di berbagai bidang. Sekarang jumlah siswanya tidak kurang dari 300 orang yang tersebar ke beberapa jurusan, yaitu: Teknik Komputer dan Jaringan (TKJ), Multimedia (MM), Teknik Kendaraan Ringan (TKR), dan Teknik Sepeda Motor (TSM).

Kehadiran sekolah kejuruan di Pesantren *Ngalah* ini telah menciptakan distingsi tersendiri dari kebanyakan sekolah kejuruan di luar pesantren. Di SMK Darut

Taqwa ini para siswa tidak semata-mata dibekali ilmu pengetahuan dan keterampilan sesuai dengan jurusannya sebagai persiapan kerja, lebih dari itu mereka dibekali dengan ilmu kepesantrenan yang akan mencetak mereka sebagai generasi penerus perjuangan para kiai dalam mensejahterakan dan membina moral-spiritual masyarakatnya. Distingsi ini dengan jelas dapat terlihat dari visi dan misi SMK Darut Taqwa sebagai berikut:

a. Visi

   Terbentuknya lulusan yang berakhlakul karimah, terampil, mandiri, dan berdaya saing tinggi.

b. Misi

   1). Menanamkan nilai-nilai Islam sebagai *way of life* siswa SMK Darut Taqwa

   2). Menyelenggarakan pendidikan dan pelatihan dalam rangka penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi di lingkungan pondok pesantren.

   3). Menumbuhkembangkan jiwa kewirausahaan pada siswa SMK Darut Taqwa

   4). Menyiapkan siswa agar dapat berperan di masyarakat dan memasuki dunia kerja

9. Universitas Yudharta Pasuruan

Merujuk pada visi dan spirit kebangsaan dalam Islam yang secara konkrit telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW dalam dokumen *Mitsaq al-Madinah* (Piagam Madinah), Pesantren *Ngalah* secara istiqamah terus mengembangkan cita-cita dan konsep pendidikannya. Dalam peristiwa tersebut, sebagaimana diulas dalam *official website* Universitas Yudharta, Islam menunjukkan jati diri kebangsaannya dengan peradaban (*tamaddun*) yang mengantarkan masyarakat

Muslim pada masa abad pertengahan sebagai sebagai umat yang memondial. Tatanan masyarakat Muslim saat itu menggambarkan suatu kehidupan yang dipenuhi dengan kerukunan, keselarasan, atau harmoni di antara berbagai suku, golongan, ras, dan bahkan agama. Mereka satu dengan yang lainnya saling menghormati, menyayangi dan setia memelihara visi bersama sebagai umat yang konsisten dengan penegakan harkat dan martabat kemanusiaan yang dilandasi dengan prinsip-prinsip ajaran yang terdapat di dalam al-Qur'an maupun hadis Nabi.

Visi dan spirit kenabian tersebut, menurut keyakinan keluarga besar Pesantren *Ngalah,* telah dirumuskan oleh para *founding fathers* negeri ini ke dalam rumusan dasar Negara Indonesia, yaitu Pancasila dan UUD 1945 sebagai landasan kehidupan bersama sebagai bangsa. Dalam Pancasila dan UUD 1945, setiap warga Indonesia memiliki hak dan kewajiban dan kesetaraan di hadapan hukum. Dengan demikian, secara yuridis-normatif, tidak ada satu orang atau golongan pun yang diistimewakan melebihi pihak lainnya. Atas dasar itu, Pesantren *Ngalah* melalui usaha-usaha pendidikan yang diselenggarakannya mengajak semua komponen bangsa untuk berpegang teguh pada Pancasila dan UUD 1945, agar harmonisasi di Indonesia tetap terjaga sehingga mampu menjadi bangsa yang berperadaban dan berkeadaban yang tinggi.

Berangkat dari kesadaran kebangsaan dan visi profetik tersebut, maka keluarga besar Pesantren *Ngalah* dalam pengasuhan Kiai Sholeh Bahruddin terus istiqamah mengembangkan *blueprint* pendidikannya. Sebagai bangsa dan warga negara Indonesia yang hidup di

tengah kemajemukan (multikulturalitas), maka Pesantren *Ngalah* bertekad untuk mengambil peran penting dalam menciptakan dan memelihara keharmonisan berbagai macam suku, ras, dan agama. Untuk itu, multikulturalisme dipandang oleh Pesantren *Ngalah* sebagai suatu kerangka berfikir dan bersikap yang harus dibumikan di Indonesia tercinta ini melalui lembaga-lembaga pendidikan yang diselenggarakannya.

Dalam konteks pengembangan pendidikan tersebut, maka pada tahun 2002 didirikanlah Universitas Yudharta Pasuruan sebagai salah satu perguruan tinggi swasta di Indonesia yang memiliki komitmen dalam penegakan visi multikulturalisme yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Beberapa fakultas dan jurusan di tingkat S1 maupun S2 yang telah dibuka adalah sebagai berikut:

a. Fakultas/Jurusan:

Jenjang	Fakultas	Jurusan
Sarjana (S1)	Teknik	Sipil Mesin Industri Informatika
	Pertanian	Teknologi Hasil Pangan Teknologi Hasil Perikanan Agrobisnis
	Ilmu Sosial dan Politik	Ilmu Administrasi Niaga Ilmu Administrasi Negara Ilmu Komunikasi
	Psikologi	Ilmu Psikologi

	Agama Islam	Pendidikan Agama Islam Pendidikan Bahasa Arab Ekonomi Syari'ah Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Pascasarjana (S2)	Pendidikan Agama Islam Multikultural	

Sumber: http://yudharta.ac.id

Pendidikan Nonformal

Disamping pendidikan formal, di Pondok Pesantren *Ngalah* juga terdapat jalur nonformal, yaitu pelaksanaan *tafaqquh fiddin* atau pendidikan keagamaan di dalam pondok pesantren itu sendiri. Tujuan dijadikannya pengajaran keislaman di dalam pondok ini sebagai jalur nonformal adalah untuk memberikan fondasi terhadap berbagai jenis ilmu pengetahuan yang dipelajari para santri di jalur pendidikan formal. Pendidikan utama dan yang sebenarnya bagi Pesantren *Ngalah* adalah justru pengetahuan keislaman di jalur nonformal ini. Adapun pendidikan di jalur formal dipandang sebagai bonus atau nilai tambah bagi lulusan Pesantren *Ngalah*. Bagi kiai Sholeh, di dalam Pondok Pesantren *Ngalah* itulah para santri belajar tentang makna-makna hidup yang sebenarnya. Di dalam pendidikan nonformal ini para santri lebih dituntut untuk mengerti (*ngerti*) dan benar ketimbang pandai (*pinter*) tentang kehidupan.

Berdasarkan pemahaman tersebut, maka materi pendidikan di jalur nonformal di dalam pondok pesantren tidak terlalu menekankan pada pengembangan aspek kognitif, tetapi lebih pada memperkuat dimensi afektif dan perilakunya. Sebaran mata pelajaran yang terkemas

di dalam nama-nama kitab kuning disampaikan secara konvensional melalui pendekatan *wetonan* dan *sorogan*. Pendekatan pembelajaran seperti ini sekalipun bisa dibilang tidak modern, tetapi mampu memberikan pengaruh yang besar terhadap perkembangan afektif dan psikomotorik santri. Pada saat kiai membacakan kitab kuning, baik lafaz Arab maupun terjemahan dan maknanya, para santri dengan penuh konsentrasi mendengarkan bacaan dan terjemahan tersebut sambil menuliskannya di dalam kitab kuning yang dipegangnya. Perilaku belajar model *sorogan* seperti ini ternyata mampu menawarkan *outcome* tersendiri berupa perhatian, pemahaman, tanggung jawab, dan keterampilan menulis *Arab Pegon*.

Lebih dari itu, pendekatan *sorogan* dalam penyampaian materi pelajaran di pondok pesantren juga menciptakan suasana religius tersendiri yang sangat berpengaruh terhadap keadaan mental para santri. Suasana ini tercipta melalui proses internalisasi figur kiai Sholeh dalam ruang pengajian sebagai sosok yang memiliki kewibawaan spiritual, karena keutamaan dan kemuliaan personal yang dimilikinya sebagai seorang *mursyid thoriqah*. Terutama pada saat kiai Sholeh membacakan do'a-do'a atau menyampaikan mutiara-mutiara nasihat di tengah membacakan kitab kuning yang sedang diajarkannya.

Secara kelembagaan, pendidikan jalur nonformal di Pesantren *Ngalah* juga membawahi beberapa program *diniyah*, yaitu Madrasah Diniyah Darut Taqwa dan Madrasatul Qur'an *Ngalah*. Sebagaimana penyelenggaraan madrasah diniyah pada umumnya yang telah menerapkan pendekatan klasikal, maka pelaksanaan program diniyah di Pesantren *Ngalah* juga demikian. Bahkan, karena pengelola dan dewan gurunya sebagian besarnya juga beraktivitas di lembaga pendidikan

formal, maka sekalipun berada di jalur nonformal, *performance* kelembagaan pendidikan diniyah di Pesantren *Ngalah* ini tampak layaknya sekolah atau madrasah di jalur formal yang sarat dengan modernitas dan profesionalisme.

Pendidikan Informal

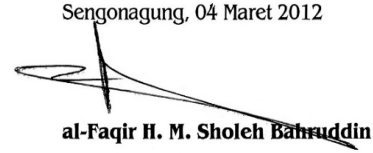
Jalur pendidikan informal di Pondok Pesantren *Ngalah* difokuskan pada olah ruhani, yaitu *tarekat*. Dalam konteks pendidikan, menurut Kuntowijoyo, gerakan-gerakan *tarekat* sejak masa lalu hingga sekarang memang masih sangat penting, karena ia ajaran tentang kedisiplinan dalam *dzikir* yang cukup keras sangat efektif dalam memodifikasi perilaku para anggotanya. Selain itu, hubungan antara guru (*mursyid*), asisten guru (*bada mursyid*), dan para murid (*salik*) terpelihara sangat baik melalui mekanisme janji setia seumur hidup yang disebut dengan *bai'at.* Melalui mekanisme *bai'at* ini, setiap pengetahuan dan amalan yang terkemas dalam suatau *ijazah,* para santri tertuntun dalam suatu komitmen untuk menghayati dan mengamalkannya sesuai dengan tingkatan dan prosedur yang ditetapkan oleh *mursyid.* Hal ini sebagaimana tampak dari pesan yang tertulis di dalam *Kitab Sabilus Salikin* yang diterbitkan oleh Pesantren *Ngalah* sebagai berikut:

"**Penting untuk dibaca:**

1. Bagi pembaca kitab thariqah yang ditulis ini, dilarang mengamalkan kecuali sudah *baiat* kepada guru mursyid thariqah.
2. Bagi yang sudah baiat, dilarang untuk dzikir di *maqam* dzikir yang belum sampai pada *maqam-maqam* yang kami tulis, terkecuali yang sudah sampai yang diajarkan/diizinkan oleh guru mursyid.

3. Bagi yang sudah *baiat* thariqah dilarang mem*baiat* dzikir kepada orang lain, terkecuali sudah menjadi mursyid."

Sengonagung, 04 Maret 2012



al-Faqir H. M. Sholeh Bahruddin

(Pendiri & Pengasuh Ponpes Ngalah)

Bagi kiai Sholeh, pendidikan pada jalur informal ini dilaksanakan untuk mengajarkan dan memberi para santri ataupun masyarakat kesadaran tentang hakikat diri mereka sendiri sebagai manusia, yaitu ruhaninya. Dalam rangka mencapai tujuan pendidikan informal seperti ini, Pondok Pesantren *Ngalah* menawarkan suatu pendekatan pendidikan *khususiyah*, yaitu *tarekat*. *Tarekat* yang dilaksanakan di Pesantren *Ngalah* adalah *Tarekat* ***al-Naqsabandiyah wa al-Qodiriyah wa al-Mujadadiyah al-Kholidiyah yang berada di bawah pengasuhan langsung Kiai*** Soleh Bahruddin selaku *Mursyid* utamanya.

PROSES KONSTRUKSI DAN REPRODUKSI PENDIDIKAN HUMANIORA PADA PESANTREN *NGALAH*

Dalam pembahasan ini, peneliti akan memulai dengan anggapan Kuntowijoyo, bahwa manusia hidup di antara tiga lingkungan yang saling berkaitan satu dengan yang lainnya, yaitu lingkungan material, lingkungan sosial (struktur), dan lingkungan simbolik (kultur). Lingkungan material adalah lingkungan yang dibuat oleh manusia sendiri, seperti rumah, jembatan, sawah, dan peralatan-peralatan. Lingkungan sosial

atau struktur masyarakat ialah organisasi sosial, stratifikasi, sosialisasi, gaya hidup, dan sebagainya. Adapun lingkungan simbolik meliputi segala sesuatu yang mencakup makna dan komunikasi dalam suatu lingkup budaya manusia, seperti kata, bahasa, mite, nyanyian, seni, upacara, tingkah laku, benda-benda, konsep-konsep, dan sebagainya.[149] Pendidikan humaniora pesantren, sebagai bagian dari studi budaya, dalam penelitian ini ditempatkan pada suatu posisi yang mampu melihat bentuk-bentuk budaya kaum santri dan komunitas pesantren pada makna-maknanya yang paling penting dan mengesankan. Misalnya, bagaimana aspek-aspek semesta simbolik yang ada di Pesantren *Ngalah* dikonstruksi secara personal maupun komunal oleh para warganya dan bagaimana semua itu mereka pelajari dan tafsirkan demi kepentingan dan kesinambungannya di masa depan.

Kepentingan dan kesinambungan pendidikan humaniora di pesantren sangat ditentukan oleh kemampuan kiai, santri, dan masyarakat di sekitarnya dalam mengajarkan dan memelihara kebijaksanaan hidup (*wisdom*), yaitu mendidik bagaimana menjadikan manusia manusiawi. Beberapa temuan penelitian di Pesantren *Ngalah* ini akan menjelas-kan hubungan antara khazanah Islam kultural yang terkemas dalam *kitab kuning* dengan humaniora. Lebih tepatnya, bagaimana pemahaman mengenai Islam yang berwajah kultural di Pesantren *Ngalah* menunjukkan peranannya yang signifikan dalam menciptakan semesta simbolis dan sistem nilai kemanusiaan di tengah-tengah proses dehumanisasi masyarakat yang diakibatkan oleh sisa-sisa tekanan saintisasi dan kesadaran teknokratis pada masa perkembangan ilmu pengetahuan abad ke-19. Pengaruh metodologi ilmu pengetahuan alam, khususnya ilmu fisika, masih sangat kuat mempengaruhi metodologi ilmu-ilmu sosial. Fisika sosial

[149] Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat,* (Yogyakarta: Tiarawacana, 1987), 66.

August Comte misalnya, masih tergambar jelas sebagai model dan kerangka berfikir dalam ilmu-ilmu sosial--tak terkecuali psikologi--sehingga mengubah gambaran masyarakat tentang manusia yang tidak ada bedanya dengan mesin. Sebagai akibatnya, menurut Kuntowijoyo, saat ini manusia terpecah ke dalam dua bagian. *Pertama,* mereka yang mempunyai ambisi besar untuk menguasai alam dengan kemajuan teknologi; *Kedua,* mereka yang ingin mengembangkan potensi kemanusiaannya sendiri, yaitu budi manusia.[150]

Pada kelompok manusia kedua dalam konfigurasi Kuntowijoyo inilah kemungkinan harapan terhadap pendidikan humaniora masih dapat disandarkan. Di luar pesantren, lembaga-lembaga pendidikan seperti semakin tidak berdaya menghadapi tekanan dari kesadaran teknokrasi dan kapitalisme. Untuk mengetahui hal ini seseorang tidak perlu ke luar rumah, karena berbagai stasiun televisi dengan gamblang menunjukkan bagaimana perilaku masyarakat bawah sampai para aktor intelektual dan akademisinya telah termodifikasi perilakunya dan kepribadian mereka telah menjadi sangat tergantung pada kekuatan-kekuatan pasar dan kapital.

Pesantren *Ngalah* barangkali termasuk salah satu pesantren di negeri ini yang memiliki komitmen kuat dalam pengembangan humaniora. Sebuah kerangka pendidikan campursari yang disandarkan pada metodologi dakwah para *waliyullah*, khususnya Sunan Kalijaga, yang menjadikan budi dan budaya sebagai instrumen pembelajaran. Hal ini sebagaimana terefleksi dari *sya'ir* yang disusun Pesantren *Ngalah* untuk dipersembahkan pada kiai Sholeh berikut ini[151]:

---

[150] Ibid., 73.

[151] Ahmad Mubtadi'in, *Mutiara Nasihat Romo KH. Sholeh Bahruddin untuk Santri-santrinya,* (Sengonagung, Purwosari, Pasuruan: Pondok Pesantren Ngalah, 2010), xxiii.

Kyai Sholeh santri kendil mung diniyah #
Tapi mikir nasib Bangsa Indonesia #
Sing maksude ojo congkrah tunggal bangsa #
Ojo nganti lepas soko Pancasila #
Pondok Ngalah manggone ing Purwosari #
Pendidikane model campursari #
Mulo poro santri yo sing ati-ati #
Cecekelan marang dawuhe Kyai #
Wali Songo iku Wali Tanah Jowo #
Merjuangno agomo nuso lan bongso #
Pondok Ngalah ala Sunan Kalijogo #
Ngelestarikno agomo lewat budoyo #

Ungkapan *sya'ir* tersebut tidak lain merupakan ekspresi estetik dari dimensi esoteris spiritualitas Pesantren *Ngalah,* yang bisa dipandang sebagai bagian dari proses konstruksi realitas humaniora pesantren. Sebagai sebuah proses sosial, meminjam nalar Irwan Abdullah, konstruksi realitas tersebut berpijak pada bahasa dimana istilah dan nilai yang terbawa di dalamnya dapat digunakan sebagai kekuatan untuk membangun persepsi pihak lain agar selanjutnya bisa bertindak sebagaimana yang dikehendaki.[152]

Investasi humaniora secara besar-besaran dalam latar budaya pesantren juga dapat dilihat dari seni *qira'at*, *qasidah*, *shalawat*, *balaghah*, *khitobah*, kaligrafi, lukisan natural, ornamen, arsitektur, interior, dekorasi, *mihrab*, dan seterusnya. Semuanya itu merupakan pantulan dari realitas-realitas esoteris pesantren yang digali dari al-Qur'an, hadis,

[152] Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 239.

maupun khazanah *kitab kuning*. Konser perdamaian yang diselenggarakan oleh Pesantren *Ngalah* dengan mendatangkan musisi top dari Ibu Kota, yaitu Iwan Fals, pada tahun 2006 dapat dilihat sebagai sebuah arus balik pandangan kaum reformis terhadap pesantren sebagai kelas terbelakang pada tahun 1960-an, yang menolak perubahan dan pembaharuan. Iwan Fals yang selama ini dipandang sebagai musisi dan seniman radikal oleh pemerintah Orde Baru, justru sebenarnya merepresentasikan sebuah budaya kelas menengah dan elite yang mapan.

Kritik dan pesan sosial yang tersampaikan melalui lagu-lagu Iwan Fals pada umumnya berkaitan dengan pembelaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan yang telah banyak tergerus oleh kaum borjuasi, teknokrasi, dan politisi oportunis. Peristiwa penyelenggaraan konser perdamaian oleh Pesantren *Ngalah* menunjukkan betapa subkultur masyarakat santri ini telah memproduksi dan juga mereproduksi sebuah lingkungan simbolik yang sarat dengan unsur-unsur pendidikan humaniora.

Di tengah-tengah gencarnya lembaga-lembaga pendidikan formal mulai dari jenjang sekolah dasar hingga perguruan tinggi untuk memperoleh pengakuan mutu melalui proses akreditasi, Pesantren *Ngalah* justru melakukan proses pelembagaan produksi simbolik sebagai bagian dari tindakan mendidik masyarakatnya secara alami melalui kesadaran makna. Menurut Habermas, justru cara yang terbaik dalam proses produksi dan reproduksi simbol ialah yang tidak terencana, yang natural, atau melalui kesadaran makna (*hermeneutic consciousness*).[153] Sebaliknya, dia bahkan mengingatkan agar masyarakat mewaspadai terhadap proses produksi dan reproduksi simbol yang didasarkan

[153] Jurgen Hubermas, *The Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1973), 70-71.

pada semangat komersialisasi pasar maupun perencanaan administratif dari penguasa. Advertensi pasar tidak lain merupakan bentuk manipulasi simbol yang dimaksudkan hanya untuk mencapai kolektivisme psikologis. Ketika pasar telah menjadi kekuatan dominan dalam pembentukan nilai dan makna, maka orientasi ruang dalam masyarakat akan mengalami perluasan dan batas-batas sosial-budaya pun juga mengalami pengaburan.[154]

Demikian pula pada perencanaan administratif oleh penguasa, sejumlah paket pengetahuan dipaksakan untuk memodifikasi kesadaran massal. Masyarakat akan mengalami perubahan karakter yang sangat mencolok dan ikatan-ikatan tradisional yang dipenuhi dengan kebijaksanaan akan semakin melemah. Pada saat yang sama individu-individu menjadi memiliki otonomi yang sangat besar, sehingga minat-minat individual akan menemukan ruangannya masing-masing yang lebih luas dalam berkespresi dan pengambilan keputusan.[155] Kedua pendekatan dalam proses produksi dan reproduksi simbolik ini, menurut Habermas, pada saatnya akan menghabiskan kekuatan-kekuatan normatif pada masyarakat sendiri.[156]

Islam kultural sebagai sebuah kerangka berfikir maupun kesadaran akan makna-makna, tidak dapat diragukan lagi telah menciptakan dan mereproduksi simbol-simbol di kalangan kaum santri, sekalipun kadar kekayaan maknanya berbeda-beda antara satu pesantren dengan yang lainnya.

---

[154] Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology", in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1994).

[155] Marshall Goldsmith, "Global Communication and Communities of Choice", in F. Hesselbein et al. (ed.), *Community of the Future.* (San Francisco: Jossy-Bass Publisher, 1998).

[156] Habermas, The Legitimation, 71.

Pondok Pesantren *Ngalah*, seperti ditegaskan kiai Sholeh, berorientasi pada pelestarian agama melalui budaya dengan cara-cara yang diajarkan oleh Sunan Kalijaga. Sebuah model pengajaran Islam yang mengkombinasikan ritual, emosional, kepercayaan, dan rasionalitas di dalam agama sebagai unsur-unsur yang bisa saling menguatkan. Dengan demikian, menurut kiai Sholeh, ketika dimensi ritual dan kepercayaan dalam ajaran Islam bisa dikombinasikan maka agama akan terasa hangat, menggetarkan, dan menggugah hasrat manusia untuk menyadari arti penting kehadirannya dalam kehidupan.[157]

Beberapa simbol ritual yang sarat dengan makna do'a, seperti shalat malam Jum'at,[158] *dzikrul ghofilin*,[159] dan shalat malam *lailatul qadar*[160] merupakan salah satu ilustrasi tentang difusi ritual dan kepercayaan dalam Islam tersebut. Ritual yang sarat dengan makna-makna do'a tersebut bukan sekedar membutuhkan keterlibatan emosi santri dalam penghayatannya, tetapi lebih dari itu sebenarnya juga dibutuhkan pemahaman dalam keyakinan mereka terhadap Tuhan dan kehendak-Nya. Sekalipun banyak dari jama'ah yang mengaku memperoleh manfaat dari pelaksanaan ritual-

---

[157] *Wawancara,* Sengonagung, 15 Oktober 2015.

[158] Kegiatan ini dilaksanakan setiap hari Kamis malam Jum'at (pukul 24.00) yang diikuti oleh sekitar 500 jama'ah. Sholat sunnah yang dilakukan meliputi: shalat taubat, sholat hajat, sholat tahajjud, shalat tasbih, dan sholat-sholat sunnah yang lai.

[159] Kegiatan ini dilakukan setiap satu bulan sekali yang diikuti oleh sekitar 3000 orang. Dalam setiap pelaksanaan dzikir maupun pengajian, kiai Sholeh senantiasa mengajak para jama'ah untuk berdo'a bersama dengan membaca kalimat-kalimat *thoyyibah* yang terdapat dalam *Kitab Manaqib Syekh Abdul Qadir al-Jiilani*, yaitu *Kitab Manaqib Nurul Burhan* dan *Kitab Dzikrul Ghofilin* yang disusun oleh almarhum Gus Miek.

[160] Kegiatan ini dilakukan setiap satu tahun sekali, tepatnya pada malam ganjil di sepuluh hari terakhir pada Bulan Ramadhan. Kegiatan ini dimulai pukul 24.00 - 01.00 WIB. Kegiatan ritual ini diikuti tidak kurang dari 15.000 jama'ah berbagai kalangan dan kota di Jawa Timur.

ritual tersebut, tetapi karena simbol ini berada dalam lingkaran makna do'a, maka secara normatif segala sesuatunya tetap tergantung pada kehendak Tuhan dan pola perilaku jama'ah itu sendiri. Sangat berbeda bila dibanding dengan ritual-ritual Jawa yang lebih dekat dengan makna *mantra* atau *jimat*, semacam ilmu terapan primitif, efektivitas perbuatan tersebut dianggap bersifat mekanik, yaitu terlepas dari pola perilaku seseorang dan tidak tergantung pada kemauan dunia supernatural.

Pelaksanaan ritual-ritual di Pesantren *Ngalah* tersebut secara efektif mampu menjadi sarana untuk memperkuat kepercayaan santri dan masyarakat dalam menerima formulasi kebijaksanaan hidup yang didefinisikan oleh kiai Sholeh atau Pesantren *Ngalah*. Misalnya, melalui pengajian malam selasa dan sholat *nafilah* berjama'ah pada setiap malam Jum'at, para santri dan juga masyarakat menunjukkan impresi yang mendalam atas nasehat atau *pitutur* yang disampaikan pada kedua momentum sakral tersebut. Begitu pentingnya makna-makna nasehat kiai Sholeh tersebut, tanpa ada perintah dari siapapun para santri berinisiatif untuk menerbitkannya menjadi sebuah buku yang berjudul *Mutiara Nasihat Romo KH. Sholeh Bahruddin untuk Santri-santrinya*. Melalui buku inilah para santri dan masyarakat kerap merefleksikan nasihat-nasihat kiai Sholeh dalam menjawab berbagai situasi dan kondisi hidup dan kehidupan yang mereka hadapi dalam keseharian.

BAGIAN IV

KESIMPULAN

BERDASARKAN hasil analisis terhadap temuan penelitian mengenai peran Pesantren *Ngalah* dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Kecamatan Purwosari, Kabupaten Pasuruan, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut. *Pertama*, konsepsi Pesantren *Ngalah* mengenai pendidikan humaniora, sebagaimana terelaborasi dalam program-program pendidikan maupun *wejangan* kiai Sholeh, terkonstruksi dan tumbuh berkembang dalam konteks sejarah dan tradisi pesantren melalui proses dialektika teologis, ideologis, dan sosio-kultural. Inti dari usaha Pesantren *Ngalah* dalam membangun sistem pendidikan humaniora tersebut adalah memberikan arti penting terhadap hubungan baik antarmanusia (*inter-human relationship*). Suatu ajaran dan pandangan dunia yang menjadi sentra dari firman Tuhan dalam al-Qur'an yang menjadi sikap para penganut faham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* maupun orientasi dari pada umumnya warga pesantren dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. *Kedua*, peran kiai Sholeh dan Pesantren *Ngalah* yang diasuhnya dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Kecamatan Purwosari menampakkan gambaran yang jelas, mulai dari penyelenggaraan pendidikan formal, non-formal, maupun informal. *Ketiga*, dampak psiko-sosial

kebijaksaan hidup yang diajarkan oleh kiai Sholeh melalui Pesantren *Ngalah*, sebagaimana terwujud dalam program-program pendidikan di atas, setidaknya dapat dirasakan dan disaksikan dari semakin menguatnya kesadaran keagamaan dan harmoni sosial di antara warga Kecamatan Purwosari. Peran Pesantren *Ngalah* dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Kecamatan Purwosari, sekalipun juga tampak dari pada umumnya pesantren di Jawa Timur, tetapi setidaknya apa yang telah dilakukan oleh kiai Sholeh ini semakin memperkuat temuan para peneliti lain tentang kontribusi pesantren yang berhaluan mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam membangun keberagamaan yang ramah dan penuh toleransi di Indonesia sejak masa-masa sebelum kemerdekaan hingga era reformasi sekarang ini.

REFLEKSI TEORITIS

Dalam konsepsi Geertz, agama dan tindakan manusia mengambil bentuk hubungan yang saling mempengaruhi dan memberikan pola. Pada satu sisi, agama difungsikan sebagai pedoman yang dijadikan kerangka interpretasi tindakan manusia, di sini agama ditempatkan sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Pada lain sisi, tindakan dinamis manusia dalam kehidupan keseharian merupakan refleksi dari keberagamaannya, sehingga agama dapat dipahami melalui pola tindakan individu maupun masyarakatnya. Dalam pengertian ini, agama oleh Geertz dipahami sebagai pola dari tindakan (*pattern of behaviour*), atau lebih tepatnya ia sebut sebagai bagian dari sistem kebudayaan.[161] Menempatkan

[161] Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, ter. Francisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 8-9. Lebih lengkap mengenai uraiannya tentang agama sebagai sistem kebudayaan, lihat "Religion as a Cultural System", in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (London: Tavistock Publication, 1985), 1-40.

agama sebagai bagian dari sistem kebudayaan membawa pada suatu pengertian, bahwa agama tidak lain adalah konstruksi realitas sosial, dalam arti ia tidak dapat dipisahkan dari karakteristik pengetahuan masyarakatnya, karena di aras ini realitas keagamaan dibangun atau merupakan hasil dari proses produksi dan reproduksi pengetahuan manusia.

Realitas terciptanya kesadaran keagamaan serta harmoni kehidupan masyarakat Purwosari pada satu sisi, serta dinamika peran Pesantren *Ngalah* yang dibina kiai Sholeh dalam mengembangkan pendidikan Islam pada lain sisi, merupakan sebagian dari indikasi adanya keterlibatan pengetahuan manusia dalam menampilkan makna-makna keagamaannya. Sejauh pengetahuan manusia mengambil bagian dalam proses pemaknaan agama tersebut maka, menurut Jurgen Habermas, di sana terdapat sejumlah kepentingan yang bersifat niscaya.[162] Kepentingan-kepentingan tersebut yang pada gilirannya turut mengkonstruksi pengalaman keberagamaan masyarakat, yang secara tradisional dapat dibedakan ke dalam tiga kecenderungan paradigmatik, yaitu eksklusif, inklusif, dan pluralis.[163]

Dalam pembahasan studi ini, kiai Sholeh dengan Pesantren *Ngalah*-nya yang dikenal berwatak toleran, moderat, dan penuh penghargaan terhadap kemajemukan (multikultural), benar-benar menunjukkan indikasi sikap toleran terhadap keanekaan dan keragaman masyarakatnya. Pesantren *Ngalah* mamandang kemajemukan sebagai keniscayaan yang harus dihormati dan diperlakukan secara manusiawi. Menurut kiai Sholeh, tidak ada alasan sedikitpun yang membenarkan

---

[162] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 107.

[163] Budhy Munawar Rahman, "Pluralisme dan Teologi Agama-agama: Ktisten-Islam" dalam *Pluralisme, Konflik dan Pendidikan Agama di Indonesia*, ed. Sarapung dan Tri Widiyanto (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2005), 170-180.

seseorang untuk melakukan diskriminasi terhadap siapapun atas dasar apapun, karena Tuhan memang melarang manusia melakukan pembedaan terhadap yang lain hanya karena berbeda latar belakang warna kulit, bahasa, ras, dan apalagi keyakinan. Dalam hal perbedaan keyakinan, bahkan Nabi Muhammad SAW telah memberikan contoh yang sangat jelas dan baik tentang bagaimana memperlakukan mereka dari golongan Ahlul Kitab, baik Nasrani maupun Yahudi.

Dalam konteks itulah Bernard Lewis memberikan pengakuan secara tegas, bahwa Muslim adalah masyarakat yang egaliter dan memberikan kepada individu mobilitas sosial yang jauh lebih besar daripada Eropa Kristen atau Hindu India.[164] Pengakuan Lewis tersebut dalam lingkup yang luas memberikan penguatan kesejarahan, bahwa umat Islam telah membangun sebuah peradaban yang luar biasa untuk kebijakan toleransi dan harmoni di antara umat manusia, karena kedua nilai tersebut merupakan cita-cita kemanusiaan dimana negara-negara di era modern sekarang ini sedang berjuang untuk menerapkannya dalam kehidupan masyarakatnya masing-masing.

Dengan perspektif yang sama penelitian ini juga menggarisbawahi adanya sikap dan kesadaran yang tinggi pada diri kiai Sholeh dalam usaha menegakkan penghargaan terhadap kemajemukan. Penjelasan atas dasar temuan penelitian ini sekaligus juga dapat diartikan sebagai bentuk pengakuan dan peneguhan atas peran kiai Sholeh dan Pesantren *Ngalah* selama ini dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Purwosari, Pasuruan. Ketika diamati secara lebih mendalam pada sisi yang berbeda, pada dimensi sosiologisnya, sebagaimana gambaran dunia pesantren pada umunya, Pesantren *Ngalah* juga memiliki

[164] Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984), 8-9.

peran yang lebih besar dalam membangun masyarakat Indonesia yang damai dan toleran terhadap perbedaan atas dasar apapun. Artinya, pesantren dan kebijaksanaan hidup pada dasarnya merupakan sesuatu yang bersifat potensial bagi setiap masyarakat. Aktualisasi potensi tersebut sangat ditentukan oleh karakter kebudayaan dan dan pola-pola pemaknaan terhadap ajaran agama dalam sistem sosial maupun kebudayaan. Bagi pesantren yang hubungan antara elite dan komunitasnya bersifat *patron client*, maka aktualisasi potensi tersebut akan dipengaruhi oleh siapa yang menjadi *patron* dan ke arah mana kecenderungan afiliasi idiologi atau paham keagamaannya.

KETERBATASAN STUDI

Sebagai penelitian kualitatif, pembahasan dalam studi ini belum menghasilkan teori formal, yaitu proposisi metodologis yang dihasilkan dari uji proposisi. Namun, dari analisis terhadap variabel utamanya, penelitian ini paling tidak telah mereproduksi suatu teori substantif, yaitu suatu model realitas kiai dan pesantren yang dibangun dari data empiris mengenai peran keduanya dalam membangun kebijaksanaan hidup bagi masyarakat. Oleh karena itu, sejumlah proposisi yang disusun dalam kajian ini, terkait dengan peran kiai Sholeh dalam membangun kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Purwosari, Kabupaten Pasuruan, secara umum masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Dari implikasi teori seperti ini, maka hasil kajian ini hanya berlaku dalam *setting* masyarakat yang menjadi objek penelitian. Apabila kemudian terdapat dimensi atau aspek-aspek yang bisa diberlakukan pada wilayah lain, maka hanyalah terbatas pada bagian-bagian yang memiliki "kesamaan" dengan lokus penelitian ini.

Penelitian ini dalam pelaksanaannya juga belum mampu untuk menjangkau data-data nominal secara pasti mengenai jangkauan peran Pesantren *Ngalah* dan kedalaman respons masyarakat Purwosari terhadap kebijaksanaan hidup yang diajarkan oleh kiai Sholeh dalam usahanya mempromosikan kesadaran multikulturalisme di Jawa Timur. Sebagai penelitian kualitatif, orientasi kajian ini hanya berusaha memahami hubungan elemen-elemen pesantren tersebut dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup tanpa bermaksud untuk menguji hubungan antar masing-masing variable. Oleh karena itu, penelitian ini masih menghendaki adanya usaha-usaha lain dalam bentuk penelitian kuantitatif ataupun kajian yang lain untuk lebih menjelaskan kompleksitas dalam hubungan antarvariabel tersebut.

Sesuai dengan fokus pembahasan, maka penelitian ini lebih mengarah pada usaha memahami pendidikan humaniora Pesantren *Ngalah*, yang ditekankan pada kajian mengenai peran kiai Sholeh dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup bagi masyarakat Kecamatan Purwosari, Kabupaten Pasuruan, sehingga boleh jadi fenomena serupa yang terdapat pada pesantren dan masyarakat lain di Kabupaten Pasuruan tidak mendapatkan perhatian yang memadai. Mungkin di sini justru terdapat celah bagi pengkaji selanjutnya untuk mencoba secara lebih memadai mengungkap pendidikan humaniora pesantren di Jawa Timur atau bahkan di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).

----------, "Memahami Budaya Pesantren", dalam *Bina Pesantren: Kajian dan Warta Kepesantrenan*, Edisi 3/2004, Jakarta, 17.

Abdurrahman Wahid, "Pengantar", dalam Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), xv.

----------, "Principles of Pesantren Education", dalam Manfred Oepen and Wolfgang Karcher (Ed.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (Jakarta: P3M, 1988).

Ahmad Mubtadi'in, *Mutiara Nasihat Romo KH. Sholeh Bahruddin untuk Santri-santrinya,* (Sengonagung, Purwosari, Pasuruan: Pondok Pesantren Ngalah, 2010).

Althusser, Louis, *For Marx,* (English: Penguin, 1969).

Andi Hakim Nasution, *Pengantar ke Filsafat Sains*, (Bogor: Litera Antarnusa, 1989)

Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (London: Lawrence & Wishart, 1968).

Arjun Appadurai, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology", in R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1994).

Ayu Sutarto, *Menjadi NU Menjadi Indonesia: Pemikiran K.H. Abdul Muchit Muzadi* (Surabaya: Khalista, 2008).

Bernhard H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia.* Wholly revised edition, (The Hague/Bandung: Van Hoeve, 1959).

Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, (USA: Blackwell Publishers, 1998)

Bross, Irwin D. J., *Design for Decision. An Introduction to Statistical decision Making*, (Macmillan: A Free Press Paperback, 1953)

Budhy Munawar-Rachman, "Pendidikan Sebagai Proses Transformasi Sosial: Teologi Perlu Belajar dari Filsafat Paulo Freire", dalam *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

Cliffort Geertz, *The Religion of Java,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976)

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, (Oxford: The Clarendon Press, 1961).

David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 3 (New York: The Macmillan Company & The Free press, 1972), 85.

Davidson, Donald, *Inquiries Into Truth and Interpretation,* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Djamil Suherman, *Umi Kalsum: Kisah-kisah Pesantren* (Bandung: Mizan, 1984).

Earl Rubington dan Martin S. Weinberg (ed.), *The Study of Social Problems: Five Perspectives,* (New York: Oxford University Press, 1971).

Edmund Hausserl, *Ideas,* (London: George Allen and Unwin, 1931)

Endang Turmudi, "Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java," (Tesis Ph.D., The Australian National University, Australia, 1996).

Ernst Cassier, *An Essay on Man* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 1956).

Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama,1996).

Finn Collin, *Social Reality,* (USA and Canada: Routledge Simultaneously Published, 1997).

George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory,* (New York: Alfred A. Knopf, 1988).

Hannah Fenichel, *Wittgenstein and Justice,* (Berkeley: University of California Press, 1972).

Harsya W. Bachtiar, "Pengantar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

Harvie Ferguson, "Phenomenology and Social Theory", dalam George Ritzer and Bary Smart (ed.), *Handbook of Social Theory*, (London, California, New Delhi: Sage Publication Ltd., 2001).

Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers Volume 2,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

Hiroko Horikoshi, "A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West Java," (Disertasi Doktor, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA, 1976).

----------, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987).

Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

James L. Heap, and Phillip A. Roth, *On Phenomenological Sociology,* (USA: American Sociologial Review, 1973).

Jaques Ellul, *The Technological Society,* (New York: Vintage Book, 1964).

Johan Huizinga, "The Task of Cultural History, dalam Huizinga, *Man and Ideas* (New York: Merdian Books, 1959).

Jurgen Hubermas, *The Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1973).

J. D. Legge, *Indonesia.* Englewood Cliffs, (New York: Prentice-Hall, 1964).

Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987)

----------, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, (Bandung: Mizan, 2001).

K. J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: PT. Gramedia Pusataka Umum, 1993).

Lawrence K. Frank, Psichology and Social Order, in (ed.) Daniel Lerner, *The Human Meaning of the Social Sciences,* (New York: Meridian Books, 1960).

Lincoln,Y. S and Guba, E. G. L., *Naturalistic Inquiry*, (Beverly Hill: Sage Publications, 1985).

Louis Gottschalk, Understanding History, dalam Nugroho Notosusanto (terj.), *Mengerti Sejarah,* (Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1975).

Ludwing Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* dalam (trans.) G.E.M. Anscombe. (Oxford: Balckwell, 1968) dan *Culture and Value,* dalam (trans.) Peter Winch. (Chicago: University Press, 1980).

Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory*, (London, Thousand Oaks, London: Sage Publications, 1994).

Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tuscon: The University of Arizona Press, 1989).

Marshall Goldsmith, "Global Communication and Communities of Choice", in F. Hesselbein et al. (ed.), *Community of the Future.* (San Francisco: Jossy-Bass Publisher, 1998).

Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Vol. 1 and 2. (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

Mastuhu, "The Principles of Education in Pesantren", dalam Manfred Oepen and Wolfgang Karcher, The Impact of Pesantren, 206.

Max Weber, *The Methodology of the Social Science,* (ed.) Edward A. Shils and Henry A. Finch, (New York: Free Press of Glenco, 1949).

M. Lutfi Mustofa, "Interrelasi Filsafat Ilmu, Filsafat Ilmu Agama dan Filsafat Agama". Makalah seminar mata kuliah. Logika dan Metodologi Sains di Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 15 Maret 2003.

Niels Mulder, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java: Cultural Persistence and Change*, (Singapore: Singapore University Press, 1978).

Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994).

Patrick J. Gurney, *Historical Origins of Ideological Denial: The Case of Marx in American Sociology,* (USA: The American Sociologist, 1981)

Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Science,* dalam (trans.) John B. Thompson, (Canbridge: Cambridge University Press, 1981).

Piere van den Berghe, *Dialectic and Functionalism: Toward Reconciliation,* (American Sociological, Review, 1963)

Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999)

Raymond William, *Culture*, (Glasgow: Fontana Paperbacks, 1981).

----------, *The Long Revolution* (London: Penguin, 1965).

Rober N. Bellah, *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*, dalam (terj.) Wardah Hafidz dan Wiladi Budiharga. (Jakarta: Karti Sarana dan PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992).

Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974).

Scott Gordon, *The History and Philosophy of Social Science,* (USA: Routledge, 1991)

Seymour Smith, C., *Macmillan Dictionary of Anthropology,* (London: Macmillan Press Ltd., 1993).

Tyler Burge, Individualism and the Mental, in (ed.) P. French,

T. Euhling and H. Wettstein, *Studies in Epistemology*, Midwest Studies in Philosophy, vol. 4. (Minneapoli: University of Minnesota Press, 1975)

Zainuddin Maliki, *Narasi Agung: Tiga Teori Sosial Hegemonik*, (Surabaya: Lpam, 2003).

Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan ke-6. (Jakarta: LP3ES, 1994).

Biografi Penulis

M. Lutfi Mustofa adalah dosen *Islamic Studies* pada Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim. Lahir di Malang, 10 Juli 1973. Memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.) dari Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Malang tahun 1996; Magister Agama (M.Ag.) dari IAIN Imam Bonjol Padang dalam bidang Pemikiran Islam, tahun 1998; dan gelar Doktor (Dr.) di bidang *Dirasah Islamiah* dari IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2010 dengan predikat *Cumlaude*. Sejak tahun 2003-2009 menjabat sebagai Direktur Lembaga Kajian al-Qur'an dan Sains (LKQS) UIN Maliki Malang. Selain aktif mengajar, melaksanakan penelitian, dan menulis di

berbagai jurnal ilmiah, seperti Toleransi, Reflektika, Ulul Albab, Sintesis, Religion and Science, Psikoislamika, el-Jadid, Lorong, dan el-Hikmah, Santri alumni Pondok Pesantren Miftahul Huda, Gading Kasri, Kota Malang (1988-1994) ini juga menjabat sebagai Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama (2009-2013) pada Fakultas Psikologi, tempat dia mengajar sejak tahun 1998-sekarang. Beberapa artikel yang diterbitkan dalam buku antara lain: "Pendidikan Islam dan Tantangan Kontemporer: Mempertimbangkan Konsep Integrasi Ilmu dan Agama" dalam *Memadu Sains dan Agama*, (Malang: STAIN Malang Press, 2003); "Tauhid: Akar Tradisi Intelektual Masyarakat Muslim" dalam *Intelektualisme Islam: Melacak Akar Integrasi Ilmu dan Agama*, (Malang: LKQS, 2006); "Ketika Agama Menyesatkan: Fenomena Kekerasan Atas Nama Tuhan Kaum Beriman" dalam *Mozaik Pemikiran Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia* (Jakarta: Dirjen Diktis-Kementerian Agama RI., 2010). Beberapa buku yang telah diedit antara lain: *Jejak Tokoh Pengembangan Universitas Islam Negeri Malang*, (Malang: UIN Malang Press, 2004); *Melacak Jejak Maulana Malik Ibrahim: Refleksi Pengembangan Pendidikan Tinggi Islam* (Malang: UIN Maliki Malang Press, 2009); *Model Pengembangan Pendidikan Tinggi: Pengalaman dari Mesir, Singapura, Jerman dan Australia,* (Jakarta: Dirjen Diktis-Kementerian Agama RI., 2010).

LEMBAGA PEMBINA JIWA TAQWALLAH
PONDOK PESANTREN
MIFTAHUL HUDA
MALANG

مفتاح الهدى

PONDOK PESANTREN

Miftahul Huda

GADING – MALANG – JAWA TIMUR

https://gadingpesantren.id

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MAULANA MALIK IBRAHIM
أُولُو الْأَلْبَابِ
MALANG

HUMANIORA PESANTREN

Seni Kiai Mengajarkan Kebijaksanaan Hidup

Seni kiai dalam menyampaikan Islam selain sarat dengan nilai humaniora juga selalu menarik perhatian, karena kerap menampilkan wajah ramah budaya masyarakatnya. Pendekatan manusiawi dalam mendidik masyarakat seperti ini bukan semata merupakan warisan para *sunan* atau *wali* Allah yang mengenalkan Islam ke Nusantara, namun sesungguhnya hal demikian itu adalah keutamaan dari penerima *risalah* itu sendiri, Muhammad SAW. Sejarahwan kemudian melihat karakter beragama yang ramah seperti itu menjadi tradisi yang secara terus menerus diwariskan di pesantren. Melalui pendekatan tradisi pesantren seperti ini justru beberapa variasi budaya masyarakat, di Jawa khususnya, tetap terpelihara dengan baik. Untuk alasan ini penulis mencoba menggali lebih dalam seni kiai atau pesantren dalam mengajarkan kebijaksanaan hidup kepada masyarakat yang justru memperoleh penilaian dari sebagian pihak sebagai *sinkretik*, lemah, dan tidak konsisten.

edulitera

Edulitera
Jl. Apel No. 28 A Semanding, Sumbersekar,
Dau, Kab. Malang (65151)
Telp./Fax: (0341) 5033268
Email: eduliteramalang@gmail.com

ISBN:978-623-7454-34-2
9 786237 454342